Linda Lilith Obermayr

Die Kritik der marxistischen Rechtstheorie

Zu Paschukanis' Begriff der Rechtsreform

VELBRÜCK WISSENSCHAFT

Linda Lilith Obermayr
Die Kritik der marxistischen Rechtstheorie

Linda Lilith Obermayr

Die Kritik der marxistischen Rechtstheorie

Zu Paschukanis' Begriff der Rechtsform

VELBRÜCK
WISSENSCHAFT

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): [PUB 927-G]



Erste Auflage 2022

www.velbrueck-wissenschaft.de
Printed in Germany
ISBN 978-3-95832-296-7

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Inhalt

Der Mythos leugnet nicht die Dinge; seine Funktion ist vielmehr, davon zu sprechen; er reinigt sie einfach, gibt ihnen ihre Unschuld zurück, gründet sie in Natur und ewiger Dauer, gibt ihnen die Klarheit nicht einer Erklärung, sondern einer Feststellung.
Er beseitigt die Komplexität der menschlichen Handlungen, verleiht ihnen die Einfachheit der Wesenheiten, unterdrückt jede Dialektik, jeden Rückgang hinter das unmittelbar Sichtbare; er organisiert eine Welt ohne Widersprüche, weil ohne Tiefe, ausgebreitet in der Evidenz; er legt den Grund für eine glückliche Klarheit. Die Dinge tun so, als bedeuteten sie von ganz allein.

Roland Barthes, Mythen des Alltags

Warum sind die Kopfarbeiter nicht für die Umwälzung? fragte Fe-hu-wang. Me-ti sagte: Sie stellen sich zu ihr nicht als Köpfe, sondern als Bäuche. Sie fürchten, daß sie durch uns bei ihrer Hauptbeschäftigung, der Füllung ihrer Bäuche, gestört werden könnten, indem wir sie zur Füllung unserer Vorratskammern und Wissensspeicher anhielten. Sie meinen, das eine hindere notwendig das andere. Sie leben in einem System, das den Mangel erzeugt, sie erzeugen selber Mangel und fürchten Mangel. Sie sehen, daß nur wenige gut leben können, und erkennen nicht, daß dieses gute Leben Weniger nur in dem jetzigen schlechten System durch das schlechte Leben Vieler erzeugt wird. Sie halten dieses System für ein natürliches und ein unvermeidbares. Sie sagen: wie sollte die Blüte anders blühen können als daß sie eben blüht? Und sie vergessen, daß nach der Blüte die Frucht kommt, etwas anderes, ebenso natürliches.

Bertolt Brecht, Me-ti. Buch der Wendungen

Auch in unserer Zeit findet es mehr oder weniger statt, daß die Ehrfurcht vor dem Bestehenden nicht mehr vorhanden ist und daß der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben will.

G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts

Einleitung

»Leider ist das Wahre nicht immer das Wahrscheinliche«,[1] schreibt Bertolt Brecht in *Me-ti. Buch der Wendungen*. In dieser im Exil verfassten Schrift setzt sich Brecht mit der »großen Methode«[2] der Hegel'schen Dialektik sowie mit der Theorie und politischen Realität des (Sowjet-)Marxismus auseinander. Dass das Wahre nicht immer das Wahrscheinliche ist, erscheint selbst als unwahrscheinlich, weil ein allgemeiner Glaube an die Wahrheitsaffinität des sogenannten *Common Sense*, der Intuition oder des gesunden Menschenverstandes besteht. Und es muss zugestanden werden, dass die Dialektik, insbesondere wie sie G.W.F. Hegels Denken auszeichnet, tatsächlich höchst kontraintuitiv, ja in einem ausgesprochen gravierenden Widerspruch zur Wahrnehmungswelt der Bewusstseinsform des gesunden Menschenverstandes steht.

Übt sich der gesunde Menschenverstand gegenüber der Hegel'schen Dialektik in Schweigen, so bringt die letztere den ersteren doch auf den Begriff: »Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, *common sense*, Gemeinsinn« – »[a]ll diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewußtsein findet, eine Tatsache in diesem ist, zum Prinzip«.[3] In diesem Festhalten des Unmittelbaren ist der gesunde Menschenverstand unmittelbar regressiv, denn er besteht auf der Aufbewahrung der Positivität, des Bestehenden, eben der unmittelbaren Wirklichkeit als Wahrheit. Der gesunde Menschenverstand enthält entgegen der in seinem Begriff postulierten Naturalisierung menschlichen Denkens bloß »die Maximen seiner Zeit«, ja er ist überhaupt »die Denkweise einer Zeit, in der alle Vorurteile einer Zeit enthalten sind«.[4] Darüber hat er jedoch kein Bewusstsein, hält er sich doch für ein unmittelbar gegebenes Vermögen und sieht sich gerade aus dieser Unmittelbarkeit und *Reinheit* in die Lage versetzt, eine ganz und gar ursprüngliche und unschuldige Kritik am Bestehenden zu üben. Darin schwingt eine eigentümliche Feindlichkeit gegenüber dem Denken mit, die insbesondere darin zum Ausdruck kommt,

1 Bertolt Brecht, *Me-ti. Buch der Wendungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 114.

2 Brecht, *Me-ti*, S. 69.

3 G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: *Werke* Bd. 8, auf Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017, S. 152, § 63 Anmerkung.

4 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: *Werke* Bd. 18, S. 435.

dass sich der gesunde Menschenverstand nicht argumentativ auf einen philosophischen Gedanken einlässt – obwohl er mit einem Anspruch auf Geltung und das heißt hier auch mit einem Anspruch auf Wahrheit auftritt – und seine Aussprüche vielmehr »nur durch die dunkle, als Gefühl vorhandene Totalität« stützt.[5] Er ist die Rückkehr in die Innerlichkeit, in das bloße Meinen und Glauben und sieht sich insbesondere in der liberalen Demokratie durch das Grundrecht der freien Meinungsäußerung ins Recht gesetzt.[6] Doch ist, wie Brecht weiter in *Me-ti* schreibt, »[z]wischen Meinen und Wissen [...] ein Unterschied, den nicht zu bemerken gefährlich ist«, denn der Rückzug ins Innere des Meinens ist der Rückzug in eine Sphäre, die einem Beweis nicht zugängig ist; »es [das Innere] muß einfach geglaubt werden«.[7]

Wieso nimmt eine Untersuchung zur marxistischen Rechtstheorie ihren Ausgangspunkt in Hegels Kritik am *Common Sense*? Dafür lassen sich zwei Gründe anführen: 1. Die marxistische Rechtstheorie muss sich ob ihrer Diagnose der inneren Widersprüchlichkeit des Rechts mit dem Einwand der Kontraintuitivität auseinandersetzen; 2. in der Kritik am *Commons Sense* treffen sich Paschukanis, Marx und Hegel im Kampf gegen die Resignation vor der Unmittelbarkeit als der letzten Wahrheit in Theorie und Praxis.[8]

Dieses konfrontative Element nimmt in einem umfassenderen Sinn im Titel der vorliegenden Arbeit Gestalt an. *Die Kritik der marxistischen Rechtstheorie. Zu Paschukanis' Begriff der Rechtsform* soll drei verschiedene Aspekte marxistischer Rechtstheorie zum Ausdruck bringen: Zunächst versteht sich marxistische Rechtstheorie nicht oder nicht überwiegend als positive Theorie des Rechts, das heißt, sie beschreibt das Recht nicht einfach auf eine gegenüber anderen Rechtstheorien verschiedene Weise. Sie widmet sich auch nicht extensiv den klassischen rechtstheoretischen oder rechtsphilosophischen Fragen nach dem Geltungsgrund oder der Gerechtigkeit einer Rechtsordnung. Die entscheidende Differenz besteht darin, ihren Gegenstand, das Recht, nicht unberührt zu lassen; marxistische Rechtstheorie entfaltet ausschließlich dann ihre volle argumentative Schlagkraft, wenn sie *zugleich als Rechtskritik* verstanden wird. Ihre Erkenntnisse über das Recht generiert sie

5 Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Werke* Bd. 2, S. 31.

6 Vgl. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 152, § 63 Anmerkung, der den gesunden Menschenverstand ebenfalls zusammen mit dem Glauben abhandelt.

7 Brecht, *Me-ti,* S. 114.

8 Siehe zu Hegels politischer Aktivität und Nähe zum Republikanismus, die in späteren Jahren beinahe zu einer Verhaftung wegen Hochverrats führten, insbesondere Klaus Vieweg, *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2019.

daher stets in einer Kritik der im und durch das Recht vermittelten Widersprüche der gesellschaftlichen Realität sowie der verkehrten Vorstellungen, die sich in unser Denken über das Recht eingravieren. Die vorliegende Arbeit widmet sich auf ihrer Suche nach der Bestimmung des Rechts aus diesem Grund insbesondere der *Kritik am Recht*; die marxistische Rechtstheorie wird in einem ersten Schritt im Sinne eines *genitivus subiectivus* als *Subjekt* dieser Kritik verstanden. Dabei beschränke ich mich auf die Rechtstheorie des sowjetischen Rechtsphilosophen und Juristen Eugen Paschukanis. Paschukanis' Rechtstheorie stellt den einzigartigen Versuch dar, eine marxistische Rechtstheorie jenseits einer bloß inhaltlichen Kritik am Recht und daher jenseits einer Reduktion des Rechts auf ein Instrument der Klassenherrschaft zu entwickeln. Es ist die Rechts*form* selbst, die Paschukanis unabhängig von ihrer konkreten inhaltlichen Ausgestaltung in ein wechselseitiges Bedingungs- und Ermöglichungsverhältnis zur Warenform und das heißt zur kapitalistischen Produktionsweise setzt.

> Die zu verteidigende These besagt erstens, dass eine fundamentale Kritik am Recht in der Kritik der Rechtsform besteht; eine Kritik, die nicht auf die (inhaltliche) Verbesserung des Rechts, sondern auf die Überwindung des Rechts überhaupt abzielt.

Paschukanis ist ein Freigeist, er entzieht sich jeder theoretischen Kategorisierung, bricht implizit mit den Glaubenssätzen des orthodoxen Marxismus und kehrt doch immer wieder in metaphorischen Wendungen zu ihnen zurück; er ist ein Denker des Widerspruchs und ein widersprüchlicher Denker, ist Hegelianer und Hegel-Kritiker,[9] bekleidet hohe Ämter in der UdSSR,[10] fällt jedoch 1937 den Stalinistischen Säuberungen selbst zum Opfer. Seine theoretische und praktische Existenz ist ein lebender Widerspruch, eine *Tragödie*.[11] Dabei werde ich mich in der vorliegenden Arbeit ausschließlich auf Paschukanis' theoretisches Werk *vor* seiner »Stalinistischen Wende«, die wohl mit einem positiven Bezug auf das Sowjetrecht 1931 vollzogen war, widmen. Dies vor allem, da die Wende weniger als Ausdruck eines theoretischen Umdenkens, sondern mehr eines praktischen Treuebekenntnisses zu Stalin verstanden werden muss.

9 Paschukanis' Verhältnis zu Hegel erfordert weitergehende Untersuchungen. Die 2020, allerdings nur im Italienischen, veröffentlichte Studie *Note su* Hegel. Stato e Diritto *di Evgeny Pashukanis* von Carlo Di Mascio ist in diesem Zusammenhang von großem Interesse.

10 Vgl. Tanja Walloschke, »Eugen Paschukanis. Eine biographische Notiz«, in: Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*, Freiburg: Ça ira 2003, S. 198ff.

11 Siehe Daria Bayer, *Tragödie des Rechts*, Berlin: Duncker & Humblot 2021, die Paschukanis' Leben als Ausgangspunkt ihres gleichnamigen Theaterstückes *Jewgenij* nimmt.

Ich stimme daher mit Tanja Walloschke darin überein, dass Paschukanis' Wende unter wissenschaftlichen Aspekten wenig interessant ist.[12]

Und so stellt sich sein erstmals 1924 veröffentlichtes Hauptwerk *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Kritik der juristischen Grundbegriffe* nicht als restlos in sich schlüssige Argumentation dar, sondern als durchaus von inneren Widersprüchen durchwachsene und stellenweise Systematik vermissende, dafür umso leidenschaftlichere und literarisch anspruchsvolle Darlegung der Wechselwirkung zwischen Rechtsform und Warenform, bürgerlichem Recht und Warenwirtschaft, Rechtsverhältnis und Kapitalverhältnis. Die vorliegende Arbeit stellt den Versuch dar, im Dickicht von metaphorisch-polemischer Stilistik und kompromissloser Herrschaftsanalyse die zentralen Argumentationslinien von Paschukanis' Rechtstheorie nachzuzeichnen. Dabei ist das Ziel keine philologisch genaue, möglichst »authentische« Rekonstruktion im Sinne einer historischen Interpretation, sondern vielmehr eine Rekonstruktion, die bewusst ergänzend und nachschärfend, jedoch auch selbstkritisch und korrigierend eingreift. Die Arbeit verweigert sich dem Ansinnen, Paschukanis' Rechtstheorie auf ihre Aktualität hin zu prüfen oder gar die Frage zu beantworten, was Paschukanis' Rechtstheorie für die Gegenwart bedeutet. Mit Theodor W. Adorno soll vielmehr die umgekehrte Frage aufgeworfen werden, was *die Gegenwart* vor Paschukanis' Rechtstheorie bedeutet.[13] Nicht Paschukanis soll am Maß der Gegenwart, sondern im Gegenteil die Gegenwart am Maß von Paschukanis geprüft werden. Es soll daher weder darum gehen, den »echten« Paschukanis abzubilden, noch darum, Paschukanis' Theorie auf all ihre Widersprüchlichkeiten oder Defizienzen in Bezug auf die moderne Welt hin zu untersuchen. Die Arbeit vertritt die Ansicht, dass Paschukanis' Rechtstheorie das gegenwärtige bürgerliche Recht auf den Begriff bringt, dass die Erkenntnis des Rechts von Paschukanis abhängt.

In einem zweiten Schritt soll die marxistische Rechtstheorie jedoch im Sinne eines *genitivus obiectivus* – sie ist das *Objekt* der Kritik – den Einwänden der klassischen oder sogenannten bürgerlichen Rechtstheorie ausgesetzt werden. Nicht nur kann die marxistische Rechtstheorie auf diese Weise selbstkritisch reflektiert, sondern zugleich können dadurch ihre Pointen in prägnanter und in ausgereifter Form entwickelt werden. Damit entgeht sie dem Vorwurf des Dogmatismus, da sie sich bewusst der Auseinandersetzung stellt und ihre Erkenntnisse durch die

12 Walloschke, »Eugen Paschukanis«, S. 201.

13 Vgl. Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 9, der aus Anlass des 125. Todestages Hegels schreibt: »In den abscheulichen Fragen, was an Kant und nun auch an Hegel der Gegenwart etwas bedeute [...], klingt diese Anmaßung mit. Nicht wird die umgekehrte Frage auch nur aufgeworfen, was die Gegenwart vor Hegel bedeutet«.

bestimmte Negation gegen sie gerichteter Einwände vermittelt. Es geht folglich nicht um einen Theorienvergleich in dem klassischen Sinn, dass Gemeinsamkeiten und Unterschiede festgestellt werden – diese werden festgestellt, aber nicht als Selbstzweck –, sondern darum, die marxistische Rechtstheorie *aus der Kritik*, *die sie übt und die an ihr geübt wird*, zu entfalten. Ihre spezifische Überzeugungskraft liegt daher in ihrer Geschichte bzw. in ihrer Bewegung, die sie in Auseinandersetzung mit ihrer – erneut ist der Genitiv im doppelten Sinn gemeint – Kritik zurücklegt.

Ein geeigneter Ansatz scheint mir darin zu liegen, die marxistische Rechtstheorie mit der Kritik und den Einwänden eines einzigen anderen Rechtstheoretikers in Dialog zu bringen. Es sei nur nebenbei auf die gemeinsame Etymologie von Dialog und Dialektik hingewiesen, die beide aus dem Präfix *dia, »durch«*, und *logos*, »Wort« oder »Rede« zusammengesetzt sind; sowohl der Dialog wie die Dialektik bezeichnen eine Art *Durch-Rede*, ein Fließen von dem einen zum anderen Argument. Aus verschiedenen Gründen habe ich mich dafür entschieden, dass dieser Rechtstheoretiker Hans Kelsen ist. Der erste und unmittelbarste Grund ist historischer Natur: Zwischen Hans Kelsen und Eugen Paschukanis bestand eine, wenn auch zeitlich versetzte, so doch tatsächliche Auseinandersetzung, die in Paschukanis' *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* sowie in Kelsens Schriften *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung* und *The Communist Theory of Law* nicht selten in polemischem Ton ausgetragen wurde. Die vorliegende Arbeit verfolgt dabei in gewisser Hinsicht auch das Ziel, diesen Dialog zu rekonstruieren und fortzusetzen, da die Paschukanis-Kelsen-Debatte in der Rezeptionsgeschichte, wie überhaupt Paschukanis' Werk, wenig beachtet blieb, wenngleich Paschukanis gegenwärtig eine Art Renaissance erlebt. Der zweite Grund ist inhaltlicher Natur: Hans Kelsens Rechtstheorie verfolgt ganz so wie die marxistische Rechts- und Gesellschaftstheorie ein ideologiekritisches Anliegen – wenn deren Ideologiebegriffe auch in entscheidenden Punkten divergieren –, möchte daher auf die Verschleierung von Macht- und Unterdrückungsverhältnissen aufmerksam machen oder spezifische Herrschaftsmechanismen als solche identifizieren.[14] Gegen das theoretische Nullsummenspiel, zwei verfeindete Theorien gegeneinander ins Feld zu führen, kann Kelsen durchaus als Sympathisant des Marxismus und seine Reine Rechtslehre daher auch in einem allgemeinen Sinne als einem emanzipatorischen Grundanliegen verpflichtet

14 Siehe auch Norbert Leser, »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, in: ders., *Sozialismus zwischen Relativismus und Dogmatismus. Aufsätze im Spannungsfeld von Marx und Kelsen*, Freiburg im Breisgau: Rombach 1974, S. 145, der davon spricht, dass die *Reine Rechtslehre* der marxistischen Rechtstheorie »von einem ganz anderen Ausgangspunkt her kommend […] ungewollt wertvolle Schützenhilfe [leistet]«.

gelten. In diesem Sinne können entscheidende ideologiekritische Einsichten Kelsens die marxistische Rechtstheorie bereichern.

Aber worin besteht die Tradition des Marxismus und welche Theoreme sind dadurch automatisch mitgesetzt? Die vorliegende Arbeit entscheidet sich dagegen, die klassischen Dogmen des orthodoxen Marxismus, so etwa den Geschichtsdeterminismus oder das Basis-Überbau-Modell, einer eigenständigen Analyse zu unterziehen und im Anschluss daran einen Begriff des Marxismus als »Ding mit vielen Eigenschaften« (Hegel) zu konstruieren. Dagegen unternimmt die Arbeit den Versuch, eine spezifische Denkungsart, Argumentationsstrategie oder Kritikform als spezifisch marxistische zu kennzeichnen: die Dialektik. Marxismus soll hier nicht als Summe verschiedener theoretischer Annahmen verstanden werden – so wäre er Ideologie –, sondern als je bestimmte Denkbewegung vorgestellt werden, deren Bedeutung sich erst im konkreten gedanklichen Vollzug einstellt. Konkret bedeutet dies etwa, dass Marxismus nicht pauschal mit Kapitalismuskritik gleichzusetzen ist, sondern die spezifische Weise bezeichnet, in der der *Widerspruch* zwischen Kapital und Lohnarbeit *als Widerspruch* begriffen wird. Dieser Gedanke des Widerspruches lässt sich nicht in ein Ideologem einschmelzen, er lässt sich nicht festhalten und als Element des Marxismus verewigen. Der Gedanke drängt permanent dazu, ihn zu denken, weil sein Gegenstand, der Widerspruch, nicht zur Ruhe kommt. Es ist ein hartnäckiges Vorurteil gegenüber der Hegel'schen Dialektik oder der Dialektik überhaupt, dass sie die Versöhnung von These und Antithese in der Synthese sei. Nichts könnte das Wesen der Dialektik konsequenter verfehlen als die Annahme, ein Widerspruch hebe sich in einem höheren Dritten – der Synthese – auf. Das Gegenteil ist der Fall: Der Widerspruch hebt sich durch sich selbst auf, indem sich beide Seiten an ihnen selbst als das Gegenteil ihrer selbst hervortun. Nur weil jede Seite des Widerspruches immer schon auch das Gegenteil an ihr selbst ist – Kapital und Lohnarbeit bzw. Privateigentum und Lohnarbeit lassen sich nicht als zwei voneinander unabhängige, eigenstände Entitäten begreifen, die nachträglich miteinander in Konflikt geraten –, hebt sich der Widerspruch in eine Einheit auf. Diese Einheit ist jedoch nicht still, so wäre sie leer, bestimmungslos. Sie ist das *Ganze* dieser Bewegung des Widerspruches, der für eine gedankliche Sekunde in seiner Aufhebung versöhnt ist, um sogleich wieder in die Bewegung einzutreten, die die widersprechenden Bestimmungen auseinandertreibt und sie ausgerechnet in dem Moment ihres vollständigen Zerwürfnisses wieder zueinander führt. Dieselbe Bewegung des Widerspruches werden wir im Verlauf der Arbeit an Freiheit und Herrschaft, Allgemeinem und Besonderem, Gesellschaft und Individuum, Wirklichkeit und Schein nachvollziehen.

Ich möchte daher im ersten Kapitel sowohl methodische Überlegungen wie auch Überlegungen zur Methode anstellen, die für das Verständnis

von Paschukanis' Rechtstheorie als Rechtskritik entscheidend sind. Dies zunächst aus dem einfachen Grund, da Paschukanis selbst nur bedingt über die spezifisch marxistische Kritikform reflektiert. Es bedarf in diesem Punkt daher einer ersten ergänzenden Rekonstruktion, in der ich insbesondere auf die Theorie immanenter Kritik sowie auf Hegels Überlegungen zur Methode eingehen werde. In Brechts Bezeichnung der Hegel'schen Dialektik als »große Methode« manifestiert sich nicht nur der Irrtum, die Dialektik als Methode zu begreifen, sondern insbesondere der Irrtum, Erkenntnis sei das Resultat der Anwendung einer spezifischen Methode. Zunächst soll daher mit Hegel diese Vorstellung von der Methode als äußere Annäherung an den Gegenstand einer Kritik unterzogen und insbesondere die Vorstellung entkräftet werden, marxistische Rechtstheorie sei bloß eine von vielen Methoden zur Beschreibung des Rechts. Daran anknüpfend stelle ich zumindest im Ansatz eine alternative Bedeutung des Begriffes des dialektischen Materialismus jenseits der historisch wirkmächtigen Theorien des Dialektischen und Historischen Materialismus vor. Die Kombination aus Dialektik und Materialismus/Marxismus wird dabei im Begriff der immanenten Kritik zusammengedacht, die die objektive Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse paradoxerweise durch den Standpunkt des »Immer-schon-in-etwas-Involviertseins« vermittelt.[15] Erkenntnis und Kritik sind in einer Weise untrennbar miteinander verflochten, in der Kritik selbst Darstellung und Darstellung selbst Kritik ist. Die Radikalität immanenter Kritik kehrt sich besonders dann hervor, wenn sie mit dem konträren Kelsen'schen Ansatz der Reinheit konfrontiert wird, in welchem wir die erste Gestalt des gesunden, intuitiven Menschenverstandes an der Forderung, das Recht ganz und gar isoliert zu betrachten, erkennen können. Erst in dieser Konfrontation von Reinheit und Immanenz geht die Immanenz als Resultat der Reinheitskritik hervor und wird in diesem ihren Werden begriffen.

Das zweite Kapitel stellt den rechtstheoretischen Kern der Untersuchung dar und geht in drei Schritten vor. Ausgehend von der Darstellung der Marx'schen Wertformtheorie im ersten Kapitel seiner *Kritik der politischen Ökonomie* wird nicht nur die Basis für Paschukanis' Rechtsformtheorie gelegt, die eine Theorie der juristischen Grundbegriffe in Form einer Analogie zu den Kategorien der politischen Ökonomie aufstellt. Insbesondere wird der der gesamten Arbeit zugrundliegende Ideologiebegriff entlang des Fetischcharakters der Ware entwickelt. Ideologie ist wahr und falsch, Wirklichkeit und Schein zugleich, ja sie ist überhaupt exakt dieses *Zugleich* beider Seiten. Damit ist auch die Ideologiekritik bestimmt: Sie begreift in der Dialektik von Wirklichkeit und Schein

15 Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014, S. 277.

den unmittelbaren Schein in seiner wirklichen Vermittlung. Daran anknüpfend wird die Kernaussage von Paschukanis' Rechtstheorie entfaltet, die im ideologischen Begriff der Rechtssubjektivität kulminiert: Die Rechtsform, das ist das Verhältnis, in dem sich zwei Menschen *als* Rechtssubjekte, das heißt *als* Freie und Gleiche gegenüberstehen. Damit ist die Rechtsform der, wie Paschukanis schreibt, »unausbleibliche Reflex« der Warenform und meint damit ein beidseitiges Reflexionsverhältnis zwischen dem Verhältnis der Warenbesitzer als Rechtssubjekte und dem Verhältnis der Rechtssubjekte als Warenbesitzer. Nicht nur ist die Rechtsform der Reflex der Warenform, genauso ist die Warenform der Reflex der Rechtsform: sie sind in ihrer Gleichursprünglichkeit zu begreifen. Jedoch vermittelt sich die Herrschaft der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht nur über Rechts- und Warenform, sondern es bedarf einer übergeordneten neutralen Gewalt, die die in der Rechtssubjektivität manifeste Freiheit und Gleichheit, den Individualismus des egoistisch wirtschaftenden Subjekts, auch *setzt*; dies ist der bürgerliche Staat.

Ebenso wie am Marx'schen Warenfetisch werden wir beobachten, dass auch die Rechtsform eine spezifische Fetischisierung ihrer selbst produziert: Es scheint so, als wäre die Rechtssubjektivität eine natürliche Eigenschaft des Menschen. Gegen den sogenannten *Rechtsfetisch* richtet sich der erste Einwand Kelsens, der darin eine bloße Reproduktion bürgerlicher Ideologie versteht. Kelsens Begriff der Ideologie ist im Gegensatz zum Marx'schen im eigentlichen Sinn des Wortes oberflächlich, denn Ideologie ist ihm ausschließlich die sich in der Sphäre des Geistigen vollziehende, äußere Verschleierung und Verhüllung eines Gegenstandes. Was sinnbildlich im vielzitierten Spruch Kelsens, dass dem, der den Schleier des Rechts hebt, nur das Gorgonenhaupt der Macht entgegenstarrt, zum Ausdruck kommt, entspricht der Bedeutung der Ideologie im alltäglichen Sprachgebrauch; erneut begegnet darin eine Gestalt des gesunden Menschenverstandes. Die Differenz im Kelsen'schen und Marx'schen Ideologiebegriff bzw. in der verzerrten Rezeption des Marx'schen Ideologiebegriffes durch Kelsen stellt eine der zentralen Konfrontationslinien dar, auf welche die Auseinandersetzung immer wieder zurückführt. Was sich zwischen Paschukanis und Kelsen entspinnt, könnte insgesamt als Streit um den wahren Begriff der Ideologiekritik begriffen werden.[16]

> Die zu verteidigende These besagt zweitens, dass im Begriff der Rechtsform die Dialektik der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt die Dialektik zwischen Freiheit/Gleichheit und Herrschaft einen Höhepunkt erreicht.

16 So etwa Robert Chr. van Ooyen, »Die Entzauberung des Staates in demokratischer Absicht: Hans Kelsens Bedeutung für eine moderne Regierungs- und Verfassungslehre«, in: Hauke Brunkhorst/Rüdiger Voigt (Hg.),

Mit dem dritten Kapitel wird die Frage nach einem alternativen Ordnungssystem abgehandelt, die sich dem gesunden Menschenverstand als Konsequenz der Absterbethese der Rechtsform aufdrängt. Dabei wird zunächst der Begriff der Utopie im Zusammenhang mit der marxistischen Rechts- und Gesellschaftskritik reflektiert. Anschließend werden drei, der bürgerlichen Gesellschaft selbst inhärente Möglichkeiten einer solchen Alternative zur Rechtsform diskutiert: Erstens das öffentliche Recht, zweitens die Moral und drittens die technische Regel. Entgegen dem Einwand des Zivilrechtsreduktionismus postuliert Paschukanis, wie ich zu zeigen versuche, keine Identität zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht, sondern die bürgerliche Rechtsform tritt ausschließlich in dieser Dualität auf, ja ist gerade die Aufspaltung in die Sphäre der Privatheit, des bourgeois, und der Öffentlichkeit, des citoyen. Das moralische Subjekt ergänzt das egoistische wirtschaftende Subjekt und das Rechtssubjekt um die Verinnerlichung bürgerlicher Herrschaft. Die technische Regel wird demgegenüber durch Paschukanis explizit als alternatives Regelwerk in der postkapitalistischen Gesellschaft eingeführt, wobei ich die These vertrete, dass sie nicht als Regel im Sinne einer konkreten »Fallanwendung« zu denken ist, sondern ausschließlich auf die Überwindung der bürgerlichen Rechtsform, das heißt der interessengegensätzlichen, mehrwertorientierten Produktionsweise antwortet.

Das dritte Kapitel versteht sich auch in einer weiteren Hinsicht als Konfrontation des gesunden Menschenverstandes, der in Gestalt von Kelsens Werterelativismus auftritt: Gegenüber diesem intuitiven Skeptizismus zeigt sich Paschukanis' Theorie der Moral in ihrer umfassenden Radikalität, denn nicht schon die Ablehnung absoluter Werte, erst eine Fundamentalkritik der Moral als *Form* vermag es, ihre herrschaftsstabilisierende Dimension innerhalb der bürgerlichen Verhältnisse – und zwar jenseits der Geltungsfrage des Rechts – auf den Punkt zu bringen.[17] Eine wissenschaftstheoretische Interpretation von Kelsens Werterelativismus führt uns jedoch zum ersten Kapitel zurück: Moralische Kritik wie auch jede Kritik, die ihren Gegenstand vermittels spezifischer Ideale oder normativer Maßstäbe (Moral, Gerechtigkeit, Demokratie, Freiheit) bewertet, ist eine bloß äußere Reflexion auf den Gegenstand, sodass insbesondere auch eine sich an konkreten Utopien orientierende Kritik als mangelhaft zu diagnostizieren ist.

Rechts-Staat. Staat, internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen, Baden-Baden: Nomos 2008, S. 45, Fn. 29.

17 Siehe auch Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in: *Werke* Bd. 2, S. 241, der ebenfalls vom Skeptizismus des gemeinen Menschenverstandes spricht.

> Die zu verteidigende These besagt abschließend, dass eine radikale Rechtskritik auch und gerade deswegen als Rechtsformkritik und also als immanente Kritik zu denken ist, weil jede an äußeren Maßstäben anknüpfende Kritik den Gegenstand in seiner Wirklichkeit verfehlt.

Ziel und Anliegen der vorliegenden Arbeit geht in diesem Sinne über rechtstheoretische Überlegungen hinaus und möchte fundamentale Fragestellungen einer marxistischen Erkenntnistheorie entlang der Hegel'schen Dialektik aufwerfen. Es soll nicht zuletzt darum gehen, Zweifel in die unangefochtene Affirmation des bürgerlichen Rechts als *Form* zu säen und Bewusstsein über den notwendigen Zusammenhang zwischen kapitalistischer Ausbeutung und Herrschaft auf der einen Seite und der emanzipatorischen Dimension des bürgerlichen Rechts auf der anderen Seite zu schaffen.[18] Die ausschlaggebende Erkenntnis liegt im Begriff der Dialektik von Wirklichkeit und Schein, die im praktischen Gebiet der Rechts- und Gesellschaftstheorie selbst in Form der Dialektik von Freiheit und Herrschaft, im Aushalten der Spannung zwischen dem Recht als Motor von Unterdrückung und Emanzipation in Erscheinung tritt.

18 Für den rezeptionsgeschichtlich brisanten und begrifflich notwendigen Zusammenhang zwischen dem Motiv des Zweifelsäens und Hegel siehe Linda Lilith Obermayr, »Die ›Drachensaat‹ des Hegelianismus. Widerständigkeit und Kritik spekulativen Denkens«, in: *Jahrbuch für marxistische Gesellschaftstheorie* 1, Wien/Berlin: Mandelbaum 2022, S. 73–96.

1 Methodische Überlegungen und Überlegungen zur Methode

> UNIVERSAL truth can only be articulated from a thoroughly PARTISAN position – truth is by definition one-sided. […] The Leninist narrative to the postmodern multiculturalist ›right to narrate‹ should be thus be an unashamed assertion of the right to truth.
>
> *Slavoj Žižek, Repeating Lenin*[1]

1.1 Zur Methodenkritik bei Hegel

Der Titel des vorliegenden ersten Kapitels steht selbst schon auf dem Standpunkt Hans Kelsens, für den sich die theoretische Differenz zwischen ihm und Eugen Paschukanis bzw. zwischen seiner Reinen Rechtslehre und der materialistischen Rechtstheorie als Streit um die spezifische *Methode* darstellt. Damit ist implizit schon ein wesentliches Moment der Hegel'schen Methodenkritik vorhanden, nämlich die völlige Kontingenz und Willkür der Wahl der Methode in Relation zu ihrem Gegenstand. In Folge werde ich mit Hegel dafür argumentieren, dass die sich in die Tradition Immanuel Kants stellende und dabei den üblichen Begriff von Wissenschaftlichkeit bedienende Rede von einer spezifischen *Methode,* derer sich das Denken zu bedienen habe, eine unüberbrückbare Kluft zwischen sich und dem Gegenstand aufreißt, die einer wahren Erkenntnis dieses Gegenstandes im Wege steht und paradigmatisch am *Ding an sich* seine Grenze hat. Aus diesem Grund wird die These vertreten, dass auch der dialektische Materialismus bzw. die Dialektik, wie sie das marxistische und daher auch Paschukanis' Denken charakterisiert, nicht als *Methode* zu verstehen ist.

Werfen wir daher einen genauen Blick auf den Anfang der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*:

> Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich

1 Slavoj Žižek, *Repeating Lenin*, https://www.lacan.com/replenin.htm (Zugriff: 17.04.2022). In abgewandelter Formulierung findet dieser Gedanke Eingang ins gleichnamige Vorwort von Sebastian Budgen/Stathis Kouvelakis/Slavoj Žižek (Hg.), *Lenin Reloaded. Towards a Politics of Truth*, Durham/London: Duke University Press 2007, S. 3.

> bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird.[2]

Mit der natürlichen Vorstellung ist selbstverständlich die transzendentale Wende Kants angesprochen, in der die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt thematisch werden. Dieser Gestus der Aufklärung leidet jedoch an dem Mangel, dass der Modus des Erkennens als bloße *Form* behandelt, das heißt auch als von jedem konkreten Inhalt unabhängige Form gesetzt wird. Das Erkennen sei demnach eine leere Form, die sich um den mannigfachen Inhalt schmiegt, ihn aufnimmt, ohne sich selbst dabei zu verändern. In der Einleitung zur *Wissenschaft der Logik* ist dieser Gedanke näher ausgeführt:

> Der bisherige Begriff der Logik beruht auf der im gewöhnlichen Bewußtsein ein für allemal vorausgesetzten Trennung des *Inhalts* der Erkenntnis und der *Form* derselben […]. Es wird *erstens* vorausgesetzt, daß der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb des Denkens an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde.[3]

Die Wahl der »Arten der Erkenntnis« als Wahl einer Methode setzt eine Trennung zwischen Erkenntnis und Gegenstand voraus, denn die Methode ist die spezifische Weise, in der sich die Erkenntnis zu ihrem Gegenstand verhält. Dabei verrät schon die Assoziation zum Erkennen als »Werkzeug«, dass hierbei der Gegenstand nicht in seinem Anundfürsichsein erfasst, sondern vielmehr der spezifischen Methode gemäß verändert, ja nur so erfasst wird, wie er *durch* und *in* dieser Methode ist.[4]

Hegel fährt fort:

> Die Besorgnis scheint gerecht, teils daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben, und darunter eine geschickter als die andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiemit durch falsche Wahl unter ihnen, […] Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden.[5]

Aus dieser Kritik der Methode als Methode resultiert jedoch kein Skeptizismus:[6]

2 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke* Bd. 3, S. 68.
3 Vgl. auch Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke* Bd. 5, S. 37.
4 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 68.
5 Ebd.
6 Der »sich vollbringende Skeptizismus«, der in der *PdG* wenige Seiten später eingeführt wird, hat demgegenüber eine spezifische Bedeutung und bezeichnet den negativen Erfahrungsprozess der Gestalten des Bewusstseins. Vgl. zum »sich vollbringenden Skeptizismus« etwa Obermayr, »Die pyrrhonische Skepsis als Moment der Hegel'schen Philosophie und ihr Verhältnis zur

> Inzwischen wenn die Besorgnis, in Irrtum zu geraten, ein Mißtrauen in die Wissenschaft setzt, […] so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Mißtrauen in dies Mißtrauen gesetzt und besorgt werden soll, daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist.[7]

Die Furcht zu irren ist selbst der Irrtum, weil sie sich aus der vorausgesetzten, aber als solche nicht hinterfragten Vorstellung nährt, dass ein »*Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen*« besteht,[8] der vermittels der Methodenwahl zu überbrücken sei. Dass dies in Form eines unendlichen Annäherungsprozess geschieht, stört die gewöhnliche Vorstellung nicht, sie benennt die Grenze, an der sie versagt, auch noch feierlich mit *Ding an sich*. Mit einer solchen Trennung von Erkenntnis und Gegenstand, die, wenn es um die philosophische Letztbegründung geht, in Gestalt der Trennung von Erkenntnis und Absolutem auftritt, ist jedoch ein Paradoxon verbunden. Wenn das Absolute allein wahr ist – das muss es, sonst wäre es nicht absolut – und Absolutes und Erkennen auf jeweils verschiedenen Seiten stehen, dann ist das Erkennen, »indem es außer dem Absoluten [ist], wohl auch außer der Wahrheit«.[9] Wie aber soll sich das Erkennen, wenn es selbst außerhalb der Wahrheit liegt und also *un*wahr ist, des Absoluten bemächtigen? Wie soll Wahres durch Unwahres erschlossen werden? Oder, so nimmt Hegel einen Einwand vorweg, es ist ein Unterschied zwischen absoluter Wahrheit und sonstiger Wahrheit gesetzt, doch genau darin wird deutlich, dass »das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraussetzen, um die zu erlangen es erst zu tun ist«.[10]

Der Begründungskeptizismus hingegen basiert auf einer bestimmten, in sich widersprüchlichen Bedeutung dieser philosophischen Begriffe, auf welche er nicht reflektiert. Der Methodengestus reißt selbst die Kluft auf, die er sodann nicht überschreiten kann. Kurt Zeidler identifiziert diese Trennung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt bzw. die »Rede von Gegebenem, das dem Denken schlechterdings vorgegeben sei« als den wesentlichen Fehler der Erkenntnistheorie der Moderne,[11] aus welchem entweder das »repräsentationstheoretische Zeichenmodell« gemeinsam mit dem Letztbegründungsproblem, das im

immanenten Kritik als Praxis der Befreiung«, in: *Hegel-Jahrbuch 2021/22* (im Erscheinen).

7 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 69.

8 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 70.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Zeidler, »Die Logik der Gottesbeweise und die Logik der (Post-)Moderne«, in ders., *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Wien: Ferstl & Perz 2016, S. 169.

Münchhausen Trilemma kulminiert, oder aber die »skeptizistische ›Dekonstruktion‹ von Metaphysik und Logik« hervorgeht.[12] Hegel hebt sich hingegen von beidem ab und es muss seine gesamte Philosophie als Alternative zur formallogischen Begründung einer Aussage durch eine andere (Deduktion) und zu der sich stets nur annähernden empirischen Begründung (Induktion) verstanden werden. Eine solche Logik nennt Zeidler eine »*Logik der Freiheit*«,[13] denn sie entwickelt einen Begriff vernünftiger Begründung, der dem Letztbegründungstrilemma immer schon entgangen ist.[14]

Ein wesentliches Moment der Hegel'schen Logik kommt darin zum Ausdruck, dass das Denken nicht jenseits seines Gegenstandes, nicht jenseits eines Inhaltes, als bloße Form oder als Behälter ewiger Denkprinzipien entfaltet werden kann. So heißt es in der Einleitung zur *Wissenschaft der Logik:* »Die Logik dagegen kann keine dieser Formen der Reflexion oder Regeln und Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhalts selbst aus und haben erst innerhalb ihrer begründet zu werden.«[15] Die Dialektik ist daher auch keine äußerliche Methode, die an den Gegenstand herangetragen wird, sondern sie liegt, metaphorisch gesprochen, bereits in den Dingen und im Denken selbst. Schon hier tritt klar hervor, dass eine starre Trennung von Idealismus und Materialismus aufgegeben werden muss.

So evoziert exakt diese fehlerhafte Identifikation der Dialektik mit einer dem Gegenstand äußerlich und in völliger Kontingenz begegnenden Methode das Bild des Dialektischen Materialismus als totalitäre, neuerliche Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse legitimierende Ideologie. Historische Wirkmächtigkeit erlangte der Dialektische Materialismus insbesondere in den Stalinistischen Zwangsindustrialisierungen und -kollektivierungen, die das realgeschichtliche Ergebnis eines solchen methodischen Verständnisses sind: Denn die Wirklichkeit galt es so anzupassen, dass sie gemäß der materialistischen Theorie – darin liegt schon der größte Widerspruch – deutbar wird. Auch liegt schon in diesem methodischen Begriff des dialektischen Materialismus die Notwendigkeit einer Instanz, die zur *Anwendung* eben der Methode berufen ist. Es zeigt sich daher, dass ein methodisches Verständnis des dialektischen Materialismus – oder der Dialektik insgesamt – zu etwas tendiert, das der frühe Hegel in seiner Berner-Periode als »philosophische Sekte« begriffen hat.[16] In einer solchen

12 Zeidler, »Die Logik der Gottesbeweise und die Logik der (Post-)Moderne«, S. 161.

13 Zeidler, »Der logische Ort der Freiheit«, in ders., *Vermittlungen*, S. 177; vgl. auch S. 189.

14 Dies kann hier lediglich thetisch formuliert werden.

15 Hegel, *Wissenschaft der Logik I,* S. 35.

16 Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, in: *Werke* Bd. 1, S. 111; vgl. auch Wladimir Iljitsch Lenin, *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxis-*

Sekte wird die Philosophie selbst »positiv«,[17] das heißt, sie gründet sich auf eine Autorität, die sie als letzte Wahrheit *setzt*. Auch Andreas Arndt stellt sich gegen ein Verständnis der Dialektik, in welchem die »Realphilosophie lediglich die Iteration der logischen Strukturen bedeute[t]«,[18] die Dialektik also bloß auf andere Gegenstände *anzuwenden* oder zu *erweitern* wäre. Im Gegenteil wird nicht der *Begriff als Begriff,* wie er in der *Wissenschaft der Logik* entwickelt wird, in der Realphilosophie »geltend gemacht«, sondern vielmehr werden die individuellen Gegenstände selbst auf den Begriff gebracht.[19]

Im Folgenden möchte ich eine Kombination aus Dialektik und Materialismus entlang des Begriffes immanenter Kritik entfalten; damit hebe ich mich implizit von den historisch wirkmächtigen Ideologien des Dialektischen und Historischen Materialismus ab.[20] Zugleich soll die Überwindung einer starren Entgegensetzung von Materialismus und Idealismus im Begriff der Dialektik zumindest angedacht werden. Die anschließende Darstellung immanenter Kritik und ihre Konfrontation mit dem Reinheitspostulat Kelsens legen nicht nur die grundlegende Differenz des im Anschluss zu entfaltenden Dialogs zwischen Paschukanis und Kelsen offen. Die folgende Darstellung ist ebenso als kritische Analyse dessen, was vom alltäglichen oder gewöhnlichen Bewusstsein als objektive Wissenschaft aufgefasst wird, nämlich Methodenreinheit und Antisubjektivismus, zu verstehen.

1.2 Immanente Kritik

1.2.1 Der Welt aus ihren Prinzipien neue Prinzipien entwickeln

Wie auch im späteren Zusammenhang mit der Utopie als Bedingung der Kritik im dritten Kapitel ausgeführt wird, so ist marxistische Kritik wesentlich *immanente Kritik*. Was bedeutet Immanenz im Hinblick auf die

mus, Berlin: Dietz 1972, S. 1, der den Marxismus ausdrücklich gegen den Vorwurf, der Marxismus sei »als abgekapselte[], verknöcherte[] Lehre« ein »Sektiertum«, verteidigt.

17 Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, S. 108. Vergleich zu einer Darstellung der Verschiebung des Hegel'schen Positivitätsbegriffes Andreas Gelhard, *Skeptische Bildung. Prüfungsprozesse als skeptisches Problem*, Zürich: diaphanes 2018, S. 257ff.

18 Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin: Eule der Minerva 2015, S. 144.

19 Ebd.

20 Die explizite Abhebung von den Theorien des Dialektischen und Historischen Materialismus würde demgegenüber eine eigenständige Arbeit erfordern.

Gesellschaftskritik, woraus bezieht sie ihre Legitimation und was verrät uns die Frage nach der Legitimität der Kritik über den in dieser Frage betätigten Weltzugang?

Wie Rahel Jaeggi in ihrem Aufsatz *Was ist Ideologiekritik?* bemerkt,[21] ist jegliche *externe* Kritik, das heißt eine Kritik, die ihre Maßstäbe aus einem Außerhalb des Gegenstandes bezieht, dem Hegel'schen Vorwurf des Moralismus ausgesetzt: Externe Kritik ist immer auch die schlechte Unendlichkeit des bloßen Sollens oder anders formuliert ist der Gegenstand in der externen Kritik der Unendlichkeit aller möglichen Maßstäbe ausgesetzt. Ein Beispiel kann dies veranschaulichen: Gewöhnlich werden liberale Demokratien am Maßstab der »idealen« Demokratie – häufig in Form einer Rückbesinnung auf die attische Demokratie – gemessen, um im Anschluss daran auf entsprechende Defizite und Unzulänglichkeiten real existierender demokratischer Staaten hinzuweisen. Das Demokratieideal ist daher ein solcher externer Maßstab, der an die wirklichen Demokratien äußerlich herangetragen wird. Ein solcher externer Maßstab im Sinne eines normativen Ideals könnte jedoch genauso gut im Himmel, im Paradies oder – und ich lasse meine Assoziationen bewusst ins Absurde abgleiten – in einem Paradeiser[22] bestehen. Man wird keine guten Gründe haben, einen demokratischen Staat an einem Stück Gemüse zu messen, aber darin wird die Absurdität externer Kritik offenbar. Ein externes Maß liegt jenseits des zu kritisierenden Gegenstandes und muss ihn daher begrifflich notwendig verfehlen: Demokratie ist kein Paradeiser, es handelt sich um zwei vollständig voneinander verschiedene Gegenstände. Weniger offensichtlich ist dies im externen Maß der Utopie oder des Ideals, weil die gewöhnliche Vorstellung von Demokratie Ideal und Wirklichkeit immer schon vermischt. Im Grunde handelt es sich aber um denselben absurden Gedankengang: Ich messe einen Gegenstand an etwas, das er selbst nicht ist, und komme notwendig zum tautologischen Schluss, dass der Gegenstand das, woran ich ihn gemessen habe, nicht ist. Dies wird jedoch nicht als Tautologie erkannt, sondern als Defizit des Gegenstandes interpretiert oder gar Grade der Nichtentsprechung zwischen Gegenstand und Maßstab eingeführt, wie dies am sogenannten *Demokratie-Index* deutlich wird. Dies hängt auch nicht davon ab, ob das Verhältnis von Gegenstand und Maßstab als Identität oder Entsprechung gefasst wird, in beiden Fällen geht es um die Willkür und schlechte Unendlichkeit aller möglichen Maßstäbe, mittels welcher ein Gegenstand normativ bewertet wird. Erscheinungen externer Kritik sind dabei sowohl moralische Kritik,[23] partikularistische Positionen

21 Rahel Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 267.

22 »Paradeiser« ist der österreichische Ausdruck für »Tomate«.

23 Siehe zur Kritik moralischer Kritik 3.1 und 3.3.

– etwa die Kritik an der Scharia anhand des Prinzips der Laizität – wie auch die bereits im Zusammenhang mit Hegels Methodenkritik dargelegte Position eines *God's eye view* bzw. eines archimedischen Punktes außerhalb und über dem Gegenstand. So wird in *Die heilige Familie* eine solche Fundamentalkritik am Ansatz der (Kantischen) Transzendentalphilosophie geübt:

> Indem die kritische Kritik »das Ganze als solches« nach den Voraussetzungen seiner Existenz fragt, sucht sie also in echt theologischer Weise *außerhalb* des Ganzen nach den Voraussetzungen seiner Existenz. Die kritische Spekulation bewegt sich außerhalb des Gegenstandes, den sie zu behandeln vorgibt.[24]

Auch die transzendentale Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines Gegenstandes ist als eine Form externer Kritik zu begreifen, sodass der Maßstab der Kritik im zu kritisierenden Gegenstand *selbst* liegen muss. Immanente Kritik geht allerdings in ihrem Geltungsanspruch über eine solche *interne* Kritik hinaus,[25] denn im Gegensatz zu dieser beansprucht jene ein »transgressives Moment«.[26] Während die interne Kritik aus ihrem »partikularen Ausgangspunkt des Immer-schon-in-etwas-Involviertseins« die Schlussfolgerung einer bloß relativen Geltung zieht, kehrt die immanente Kritik diese scheinbare Schwäche in eine Stärke:[27] Erst der partikulare Ausgangspunkt ist in der Lage, die universelle Geltung objektiver Wahrheit zu vermitteln.[28] Ein kontraintuitiver Gedanke, den wir etwas weiter unten erneut aufgreifen werden.

Wir halten zunächst fest, dass immanente Kritik die Maßstäbe der Kritik aus den kritisierten Verhältnissen selbst entwickelt, indem sie auf innere Widersprüche der Verhältnisse aufmerksam macht. In einem vielzitierten Ausspruch Marx' kommt dieser Gedanke bildhaft zum Ausdruck: »Wir treten dann nicht der Welt doktrinär mit einem neuen Prinzip entgegen: Hier ist die Wahrheit, hier kniee nieder! Wir entwickeln der Welt aus den Prinzipien der Welt neue Prinzipien.«[29] Gerade die authentische Rekonstruktion der kritisierten Verhältnisse vermittelt ihre Aufhebung bzw. ihr Scheitern an ihnen selbst. Der Gedanke, dass die wahre Erkenntnis eines Gegenstandes, so wie er an und für sich ist, seine Aufhebung vermittelt, dass der Gegenstand also nur er selbst in seiner

24 Karl Marx/Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, in: *Marx-Engels-Werke* Bd. 2, Berlin: Dietz 1956ff., S. 36. Im Folgenden zitiert nach *MEW* Band, Seitenzahl.

25 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 261.

26 Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 267.

27 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 277.

28 Vgl. schon hier Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien: Passagen 1998, S. 87ff.

29 *MEW* 1, S. 345.

Entzweiung ist, kann als Grundcharakteristik der Dialektik bezeichnet werden.[30] So muss auch das Hegel'sche Denken bzw. der Gang der Bewusstseinsformen in der *Phänomenologie des Geistes* und der Gang der Denkbestimmungen in der *Wissenschaft der Logik* als immanente Kritik verstanden werden.[31]

Um diesen Punkt verständlich zu machen, dienen die folgenden zwei Beispiele, die im zweiten Kapitel jedoch noch eingehender betrachtet werden. Zunächst werfen wir einen Blick auf die besondere Stellung des Proletariats innerhalb der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft. Der Gegensatz zwischen Kapital und Lohnarbeit bzw. die Ausbeutung des Proletariats ist die Bedingung der Mehrwertproduktion und damit der kapitalistischen Produktionsweise insgesamt. Das Proletariat ist gleichzeitig eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft und *keine* Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, denn es ist – um mit Jacques Rancière zu sprechen – ein Teil ohne Anteil (*la part des sans-part*) am gesellschaftlichen Ganzen und gleichzeitig ist es die notwendige Bedingung dieses gesellschaftlichen Ganzen.[32] Die Wahrheit liegt nicht in einer der beiden Seiten, sondern darin, dass jede der beiden Seiten ihr Gegenteil schon an ihr selbst hat; oder anders formuliert, dass beide Seiten nur in diesem ihrem Widerspruch existieren. Wie Marx und Engels in *Die heilige Familie* ausführen, ist das Entscheidende nicht, »daß Armut und Privateigentum *Gegensätze* sind« und im Anschluss daran nach den Voraussetzungen dieses »*Ganzen*« zu fragen wäre.[33] Das Entscheidende ist vielmehr, dass der »*ganze Gegensatz* nichts anders ist als die *Bewegung seiner beiden Seiten*, während eben in der Natur dieser beiden Seiten die Voraussetzung der Existenz des Ganzen liegt«.[34] Anhand folgender Passage wird der Charakter der immanenten, am internen Widerspruch festhaltenden Kritik verständlich, sodass sie in voller Länge zitiert wird:

> Proletariat und Reichtum sind Gegensätze. Sie bilden als solche ein Ganzes. Sie sind beide Gestaltungen der Welt des Privateigentums. Es handelt sich um die bestimmte Stellung, die beide in dem Gegensatz einnehmen. Es reicht nicht aus, sie für zwei Seiten eines Ganzen zu erklären. Das Privateigentum als Privateigentum, als Reichtum, ist gezwungen, *sich selbst* und damit seinen Gegensatz, das Proletariat, im *Bestehen* zu

30 Siehe auch Žižek, *Weniger als Nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 405, 416. *MEW* 2, S. 36.

31 Obermayr, »Die pyrrhonische Skepsis als Moment der Hegel'schen Philosophie und ihr Verhältnis zur immanenten Kritik als Praxis der Befreiung«; vgl. auch Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 289, Fn. 33; Vieweg, *Hegel*, S. 232f.

32 Vgl. *MEW* 1, S. 390; Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, S. 89.

33 *MEW* 2, S. 36.

34 Ebd.

> erhalten. Es ist die *positive* Seite des Gegensatzes, das in sich selbst befriedigte Privateigentum.
> Das Proletariat ist umgekehrt als Proletariat gezwungen, sich selbst und damit seinen bedingenden Gegensatz, der es zum Proletariat macht, das Privateigentum, aufzuheben. Es ist die *negative* Seite des Gegensatzes, seine Unruhe in sich, das aufgelöste und sich auflösende Privateigentum.[35]

Dasselbe lässt sich auch am Begriff der Rechtssubjektivität, genauer an der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit, die sich in der Rechtssubjektivität vergegenständlicht, durchspielen. Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft Freier und Gleicher, weil sie eine Gesellschaft des bürgerlichen Rechts ist. Gerade *dadurch* aber, dass sie eine Gesellschaft der Freiheit und Gleichheit ist, ist sie eine Gesellschaft von Herrschaft und Unterdrückung.[36] Denn nur in der verwirklichten Freiheit und Gleichheit wird der doppelt freie Lohnarbeiter geboren, der dazu bestimmt ist, sein eigenes Grab zu schaufeln: Die Betätigung seiner Freiheit und Gleichheit führt letztlich zu seiner Unfreiheit und Ungleichheit in der Produktionssphäre. Die Pointe besteht auch hier darin, beide Seiten – Freiheit und Gleichheit sowie Unfreiheit und Ungleichheit – als *durch einander* bestimmt zu begreifen, das heißt insbesondere davon abzugehen, eine der beiden Seiten – tendenziell ist dies die Freiheit und Gleichheit – als unvollkommen oder gar mangelhaft zu bezeichnen. In einem Zitat von Christoph Menke, das uns im nächsten Kapitel noch weiter beschäftigen wird, kommt dieser Gedanke zum Ausdruck: »Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Gesellschaft der Herrschaft, *weil* und *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist. Also ist sie, *indem* sie eine Gesellschaft der Freiheit ist, *zugleich* eine Gesellschaft der Herrschaft.«[37] Auch bei Jaeggi finden wir diesen Gedanken, dass die »für die bürgerliche Gesellschaft

35 *MEW* 2, S. 37.

36 Dieses Verhältnis von Emanzipation und Unterdrückung im Begriff des bürgerlichen Rechts bleibt bei Daniel Uhlig nicht begriffen, nach welchem Paschukanis die Gesamtheit aller »Funktionen des Rechts« bzw. genauer formuliert, die Gesamtheit alles dessen, das mit dem Recht gesetzt wird, »kausal« aus dem Warentausch herleite. Daraus schließt Uhlig, dass die Absterbethese des Rechts nur unter dieser Bedingung der Kausalität sinnvoll behauptet werden kann. Tatsächlich geht es Paschukanis aber lediglich um die theoretische Erfassung dessen, was *notwendig* mit dem Recht gesetzt wird; dagegen stört sich sein Begriff der Rechtsform nicht an der kontingenten Mannigfaltigkeit »andere[r] Funktionen des Rechts«. (Daniel Uhlig, *Das Recht bei Marx und im Materialismus. Eine systematische Darstellung der Thesen materialistischer Rechtstheorien und ihrer Probleme unter Berücksichtigung der wirtschaftstheoretischen und philosophischen Prämissen*, Berlin: Duncker & Humblot 2020, S. 89; vgl. auch S. 90).

37 Christoph Menke, *Kritik der Rechte*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 268.

konstitutiven Werte von Freiheit und Gleichheit« wirksam sind, »aber *als wirksame* widersprüchlich geworden und defizitär«.[38]

Die immanente Kritik entdeckt daher einen inneren Widerspruch zwischen der Wirklichkeit und ihren eigenen Normen, allerdings nicht nur in die eine Richtung, dass die Wirklichkeit ihren Normen, sondern auch umgekehrt, dass die Normen der Wirklichkeit nicht genügen.[39] Dabei ist das »Prinzip der Immanenz« nicht bloß als »Erklärung jeden Geschehens als Wiederholung« zu verstehen – Theodor W. Adorno und Max Horkheimer diagnostizieren hierin die Gemeinsamkeit von Mythos und Aufklärung –,[40] sondern die Pointe besteht darin, das *Verharren* im Gegenstand als den einzigen Weg seiner *Überschreitung* zu erkennen.[41] Im Anschluss an Michael Theunissen kann daher auch von der immanenten Kritik als »Einheit von Kritik und Darstellung«[42] gesprochen werden oder direkt in Marx' Worten: »Es [die *Kritik der ökonomischen Kategorien*] ist zugleich Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.«[43]

1.2.2 Zur Legitimität immanenter Kritik in ihrer Genese

Doch woraus bezieht nun diese Form immanenter Kritik ihre spezifische Rechtfertigung, ihre »gute« Begründung? Jaeggi ist darin zuzustimmen, dass die Legitimität immanenter Kritik auf der *Erfahrung* der inneren Widersprüchlichkeit des Gegenstandes und daher »auf einer Art ›historischem Index‹« beruht.[44] Diesen historischen Index bzw. diese Erfahrung gewinnt die Kritik in Gestalt der *bestimmten Negation*. Für ein besseres Verständnis der *bestimmten Negation* erinnern wir uns an die dreifache Bedeutung der Hegel'schen Figur der *Aufhebung*: Vernichten, Aufbewahren, Aufheben (im Sinne von Emporheben).[45] Die Kritik in Gestalt der *bestimmten Negation* hebt ihren Gegenstand ob seiner inneren Widersprüchlichkeit auf, sie verwirft ihn, sie unterzieht ihn wortwörtlich einer *vernichtenden* Kritik. Gleichzeitig ist der Akt der Negation

38 Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 287.
39 Siehe für diesen Gedanken auch Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 288.
40 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer 1991, S. 18.
41 Daher bezeichnet Jaeggi die immanente Kritik als *transformativ*, während die interne Kritik bloß *rekonstruktiv* ist (Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 294f.).
42 Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegel'schen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 16.
43 *MEW* 29, S. 550.
44 Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 290.
45 Vgl. hierzu Hegel, *Wissenschaft der Logik I,* S. 113f.

aber gebunden an den negierten Gegenstand, denn *er* ist es, der verworfen wird. Die Kritik bestimmt sich, indem sie sich negativ von einem bestimmten Gegenstand abhebt und genau darin ist der Gegenstand auch weiterhin *aufbewahrt*. In diesem Sinne verharrt die Kritik zunächst im Gegenstand. Nun ist es aber exakt diese *negative* Erfahrung, die Einsicht in die Widersprüchlichkeit des Gegenstandes – hier also der bürgerlichen Wirklichkeit –, die ihre Überwindung *uno actu* anstößt. Wesentlich ist hier, dass die Erkenntnis der systemischen Widersprüchlichkeit unmittelbar, das heißt ohne einen weiteren moralischen oder gerechtigkeitsorientierten Handlungsgrund, zur Überwindung der Wirklichkeit »nötigt«.[46] Die dritte Bedeutung der Aufhebung, die Emporhebung, besteht darin, dass sich mit der Kritik sowohl der kritisierte Gegenstand – die bürgerliche Wirklichkeit – also auch die Maßstäbe der Kritik – etwa Freiheit und Gleichheit – verändern. Wenn wir zum obigen zweiten Beispiel zurückkehren, stellen wir fest, dass sich jeder Begriff von bürgerlicher Freiheit und Gleichheit dadurch aufgelöst hat – oder vielmehr erst dadurch zu sich gekommen ist –, dass Freiheit und Gleichheit an ihnen selbst schon Unfreiheit und Ungleichheit sind. Die Erfahrung, die die immanente Kritik macht, besteht also darin, die Identität von Freiheit und Gleichheit und *zugleich* deren Nichtidentität, daher Identität und Nichtidentität zusammenzudenken. Damit entpuppen sich sowohl Wirklichkeit als auch die ihr inhärenten Normen als in sich verkehrt.

Wenn die immanenten Kritik ihre Berechtigung aus ihrer eigenen negativen Entwicklung bezieht, dann bedeutet das nichts anderes als dass der je individuelle Vollzug – nicht nur *Nach*vollzug – der höchst konflikthaften Denkbewegung schon selbst die Legitimation der Kritik *ist*. Anders formuliert ist die Kritik die Einheit von Kritik und Legitimation, die aus eigener Anstrengung betätigt werden muss. Diese Arbeit am Begriff, dieses Sich-Einlassen in den Denkakt und die Urteilsbildung ist unumgänglich. Immanente Kritik löst daher nicht nur den Dualismus zwischen Kritik und Darstellung auf, indem kritische Darstellung und darstellende Kritik ineinanderfließen, sondern auch die Differenz zwischen Kritik und einer ihr äußeren Legitimationsinstanz verflüssigt sich. Doch was verbirgt sich hinter dem Einwand, die marxistische Kritik sei nicht in der Lage, sich ein Bewusstsein über ihre eigenen normativen Grundlagen und Gehalte zu bilden? Es ist zunächst ein Angriff gegen das Konzept der immanenten Kritik als solche, deren Pointe ja gerade darin liegt, als *immanente* Kritik auf ein externes Maß, eine ursprüngliche Basis oder

46 Vgl. zu dieser Terminologie *MEW* 2, S. 38: »durch die nicht mehr abzuweisende […] *Not* […] zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist« und wohl im Anschluss daran Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 296. Das ist der Grund, wieso der Marxismus ohne moralische Motivation auskommt; siehe hierzu insbesondere 3.1.

Grundüberzeugung, auf leitende Werte und Prinzipien zu verzichten. Der Einwand gegen die mangelnden normativen Grundlagen der immanenten Kritik ist daher seinerseits die Weigerung, in die negative Bewegung des Begriffes einzusteigen. Wir unterschätzen die emotionale und soziale Vielschichtigkeit theoretischer und akademischer Auseinandersetzungen, wenn wir diesen Einwand als bloßen Einwand gegen die Form oder das Konzept der immanenten Kritik als solche betrachten würden. Letztlich ist die Frage nach normativen Grundlagen die psychologisierende Suche nach »eigentlichen« handlungs- und denkanleitenden Prinzipien, die sich vermeintlich hinter dem unmittelbaren Bedeutungsgehalt verbergen würden. Damit ist jedoch nicht nur eine Relativierung des theoretischen Inhalts der Kritik (der Inhalt der Kritik soll ja der einwendenden Logik zufolge bloß relativ zu der noch zu identifizierenden Grundlage der Kritik gelten), sondern eine gänzliche Suspension der Inhaltsebene verbunden. Die Frage nach dem Dahinterliegenden oder Darüberstehenden ist gleichzeitig die Verleugnung des in der Kritik geäußerten Gehalts, über den sie schon längst hinaus, mit dem sie schon längst »fertig« ist. Nicht das inhaltliche Urteil, die theoretische Aussage in der immanenten Kritik interessiert, vielmehr beschäftigt sich diese Frage mit dem formalistischen Aspekt der *Rechtfertigbarkeit.* Nicht die mit der immanenten Kritik geleistete Diagnose an und für sich selbst soll ausschlaggebend sein, sondern ihre Identität mit höheren Maßstäben. Dieser Einwand beweist folglich auch auf einer anderen Ebene seine Unkenntnis der marxistischen Gesellschaftskritik, denn in seinem Kern enthüllt der Marxismus gerade den *Rechtfertigungsdiskurs selbst* als durch und durch bürgerlichen Modus des Philosophierens. Der Einwand reklamiert daher von der marxistischen Kritik eine Identität mit höheren Maßstäben, die auch *er selbst* einsehen kann und verlangt damit die Benennung eines *allgemeinen* Kriteriums der Wahrheit, einer *geteilten* Vorstellung des Vernünftigen und Guten. Doch was heißt das? Es heißt, dass die Legitimität der immanenten Kritik davon abhängt, dass jeder andere, darunter insbesondere auch ihr Gegner, zustimmen können muss. Anders formuliert hängt die Legitimität der immanenten Kritik diesem Einwand zufolge davon ab, dass ihr sogar noch der von ihr selbst ausgewiesene *Klassengegner* beipflichtet. Doch diese Forderung verkennt vollkommen die erdrückende Materialität und Wirklichkeit des Interessengegensatzes, die gerade *diese* allgemeine Affirmation notwendig verhindert. Die Diagnose der immanenten Kritik schließt die Reflexion über ihre Rechtfertigbarkeit schon ein und lautet: Theoretische und praktische Auseinandersetzungen sind keine Uneinigkeiten über Werte und Prinzipien, sondern es sind *unversöhnliche Interessengegensätze*.

1.2.3 Immanenz und das Verhältnis von Abstraktem und Konkretem

Wir finden bei Paschukanis keinerlei derartige, am Begriff der immanenten Kritik verlaufende Metareflexion über den spezifischen Modus der Rechtskritik. Eine angemessene Lektüre von *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* hat jedoch, wie André Kistner schreibt, Paschukanis' »methodologische Negativität« anzuerkennen und daher nachzuvollziehen, dass seine Rechtstheorie nur als Rechtskritik und seine Rechtskritik nur als Rechtstheorie zu verstehen ist.[47] Kurz: Dass Paschukanis nur im Sinne der Hegel'schen und Marx'schen Forderung immanenter Kritik, einer Kritik durch Darstellung begreifbar wird. Damit schwindet entgegen Norbert Reich[48] nicht die Eigenständigkeit materialistischer Rechtstheorie, sondern es wird offenbar, dass Rechtstheorie und Rechtskritik immer schon zusammenfallen, dass die Eigenständigkeit der Rechtstheorie – etwa in Gestalt des Kelsen'schen Reinheitspostulats, das sogleich behandelt wird – gerade die Ideologie ist, der Paschukanis entgegentritt.

Die implizite immanente Kritik steht jedoch in eklatantem Widerspruch zu Paschukanis' explizit als methodologisch ausgewiesenen Überlegungen, die er im Anschluss an Marx' *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* anstellt. Dabei will Paschukanis die Konstruktion des Konkreten aus dem Abstrakten offensichtlich als authentisch marxistische Methode rekonstruieren und bedient dabei nicht nur einen oberflächlichen Methodenbegriff, sondern missdeutet überdies die Marx'sche Originalpassage. Oberflächlich ist Paschukanis' Methodenverständnis, das auf einem endgültig geklärten, also unproblematisierten Verhältnis von beobachtendem Subjekt und beobachtbarem Objekt basiert und daher hinter die vorangestellten Hegel'schen Überlegungen zur Methodenkritik zurückfällt.[49] Ein Methodenverständnis, dem er in der tatsächlichen Untersuchung der Rechtsform nicht mehr folgt, denn hier wird nicht einfach eine »Marx'sche Methode« auf das Recht »angewendet«,[50] sondern es werden *strukturelle* Parallelen zwischen

47 André Kistner, »Eugen Paschukanis – Probleme einer historischen Dialektik des Rechts«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bert + Fischer 2017, S. 117.

48 Norbert Reich, »Hans Kelsen und Eugen Paschukanis«, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Symposion, abgehalten am 9. Und 10. Mai 1975 im Kleinen Festsaal des Bundesministeriums für Justiz, Wien: Manz 1978, S. 21.

49 Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Übersetzung aus dem Russischen von Edith Hajós. Eingeleitet von Alex Gruber und Tobias Ofenbauer. Mit einer biographischen Notiz von Tanja Walloschke, Freiburg/Wien: Ça ira 2017, S. 63 [S. 38].

50 Dies meint Arndt, »Rechtsform gleich Warenform? Zur Methode in Paschukanis' *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*«, in: AG Rechtskritik (Hg.),

Warenform und Rechtsform identifiziert. Paschukanis verabsäumt jedoch die Marx'sche Pointe, weil er das Marx'sche Methodenverständnis verfehlt rekonstruiert. Die präzise und richtige Methode bestünde demnach darin, dass »man vom Einfachsten zum Komplizierteren, vom Prozeß in reinster Gestalt zu dessen konkreteren Formen aufsteigt«[51] bzw. »mit der Analyse der Rechtsform in ihrer abstraktesten und reinsten Gestalt beginn[t] und dann allmählich durch Verkomplizierung zum historisch Konkreten vordring[t]«.[52] Jenseits des Begriffes der Reinheit, der weiter unten einer ausführlichen Kritik unterzogen wird, soll demnach das Konkrete schlicht aus dem Abstrakten rekonstruiert werden. Doch scheint Paschukanis nicht zu sehen, dass die Marx'sche »Methode« dieses Abstrakte selbst kritisch reflektiert. Die Marx'sche Pointe besteht darin, das Abstrakte in seiner konkreten und realgeschichtlichen Vermittlung zu denken, das Abstrakte als Abstraktes daher als eben jene bürgerliche Ideologie zu qualifizieren, gegen die die Kritik im Kern gerichtet ist. Das Abstrakte kann daher keine überhistorische, universelle Kategorie sein, sondern entspringt bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen. So schreibt Paschukanis im Hinblick auf das Rechtsverhältnis wiederum richtig, dass es ein »abstraktes einseitiges Verhältnis« sei, das »aber in dieser Einseitigkeit nicht als Resultat der Gedankenarbeit eines erwägenden Subjekts, sondern als Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung [erscheint]«.[53] Das Abstrakte ist daher auch nicht einfach ein »Abstrahiertes«, womit jedoch in diesem Zitat das Gegenteil dessen zum Ausdruck kommt, das Konkrete aus dem Abstrakten herzuleiten oder zu deduzieren.

Paschukanis widerspricht sich an diesem Punkt, wie seine methodologischen Vorüberlegungen überhaupt in Widerspruch zur eigentlichen Analyse stehen. So setzt Paschukanis' Analyse zwar bei den abstrakten Begriffen Rechtsform, Rechtsverhältnis, Rechtssubjektivität an, doch wird der theoretische Ausgangspunkt einer kritischen Reflexion unterzogen, indem das Abstrakte selbst nicht bloß als gedankliche Abstraktion, sondern als Resultat eines konkreten historischen Prozesses verstanden wird. Vielleicht versteht Paschukanis die Konstruktion des Konkreten aus dem Abstrakten so, dass das Abstrakte auf das Konkrete zurückgeführt wird. Damit steht Paschukanis auch nicht vor einem *circulus vitiosus*, sondern praktiziert immanente Kritik, in der zwar die abstrakten Kategorien zur Analyse der Wirklichkeit herangezogen werden – und daher nicht auf ein externes Maß zurückgegriffen wird –, diese abstrakten Kategorien jedoch selbst wieder als »Daseinsformen,

Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis, S. 43.

51 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 64 [S. 39].

52 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 69 [S. 45].

53 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 68 [S. 44]

Existenzbestimmungen […] dieser bestimmten Gesellschaft« begriffen werden.[54] Die Wirklichkeit wird mit ihren eigenen, von ihr selbst hervorgebrachten abstrakten Kategorien konfrontiert, damit, dass sie sich selbst abstrahiert (von den Privilegien zum abstrakt-allgemeinen Rechtssubjekt, vom feudalen zum bürgerlichen Staat). Marx fasst diesen Gedanken prägnant:

> [S]elbst die abstraktesten Kategorien [sind], trotz ihrer Gültigkeit – eben wegen ihrer Abstraktion – für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebensosehr das Produkt historischer Verhältnisse […] und [besitzen] ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse.[55]

Folgen wir hingegen Paschukanis' explizit methodologischen Überlegungen, so können wir bereits hier den Einwand des Zirkulationsmarxismus, der an dieser Stelle durchaus berechtigt ist, reflektieren:[56] Der Glaube, die kapitalistische Gesellschaft in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit aus den abstrakten Kategorien Wert, Ware, Arbeit herzuleiten, ist gerade die – nicht in geringem Maße durch den Aufbau der *Kritik der politischen Ökonomie* verursachte – Illusion, den Kapitalismus ohne realen Klassenantagonismus erklären zu können.[57]

Es ist offensichtlich, dass die Herleitung des Abstrakten aus der konkreten Wirklichkeit und das Begreifen eines Wechselverhältnisses zwischen Abstraktem und konkreter Wirklichkeit das exakte Gegenteil dessen ist, die Abstraktionen an die Wirklichkeit äußerlich anzulegen, die Wirklichkeit den Abstraktionen zu unterwerfen bzw. die Wirklichkeit diesen gemäß zu erfassen: »Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören«.[58] Im Anschluss daran könnte mit Paschukanis gesagt werden, dass die Wirklichkeit *gegen* die Abstraktion geltend zu machen ist, sodass etwa die Rechtssubjektivität, sofern sie klassisch als transzendentes, überhistorisches Abstraktum gefasst ist, auf ihre realgeschichtlichen und -gesellschaftlichen Voraussetzungen zurückgeführt und also als konkrete Ideologie entlarvt wird. Wenn Paschukanis von der Rechtssubjektivität als einer »leblose[n] Abstraktion« spricht, so meint er damit auch die Unbestimmtheit oder Unmittelbarkeit der Abstraktion.[59] Die Abstraktion zum Leben zu erwecken, hieße dann, sie im

54 *MEW* 13, S. 637.
55 *MEW* 13, S. 636.
56 Mehr zum Vorwurf der Zirkulationsfixiertheit in 2.3.2.2.
57 Siehe schon hier Karl Reitter/Gerhard Hanloser, *Der bewegte Marx. Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus*, Münster: Unrast 2008, S. 11ff.
58 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke* Bd. 20, S. 331.
59 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 60.

Wege immanenter Kritik als Resultat und Voraussetzung eines gesamtgesellschaftlichen Prozesses zu begreifen. Rechtssubjektivität als einfache, abstrakte Kategorie existiert nur als »abstrakte, *einseitige* Beziehung eines schon gegebnen konkreten, lebendigen Ganzen«.[60]

Fassen wir die abstrakten Kategorien von Ware, Wert, Rechtssubjektivität, Arbeit als Erscheinungsformen der bürgerlichen Gesellschaft, lösen wir sie einerseits aus ihrer *unmittelbaren* Erscheinungsform heraus – denn wir führen sie auf ihre konkrete Vermittlung durch eine historisch bestimmte Gesellschaftsform zurück – und andererseits begreifen wir diese unmittelbare Erscheinungsform als ihre *notwendige* Erscheinungsform.[61]

1.3 Dialog: Immanente Kritik und *Reine Rechtslehre*

1.3.1 Reinheit der Kritik

Die Verabschiedung der transzendentalen Kritik bzw. die Abkehr vom traditionellen Begriff der Objektivität im Begriff der immanenten Kritik steht nicht nur der Philosophie in Kantischer und Nach-Kantischer Tradition entgegen, sondern stößt sich paradigmatisch am Programm der *Reinen Rechtslehre*. Nun verortet Kelsen seine philosophischen Wurzeln im Neukantianismus bzw. in der »Kantschen Erkenntnistheorie« und steht damit in einer allgemeinen Beziehung zur geistigen Strömung des Wiener Kreises und dem Logischem Empirismus.[62] Es ist daher zuallererst die Frage zu stellen, was Reinheit bei Kant bedeutet. Die »*Kritik der reinen Vernunft*« ist eine Kritik des »*Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag*«.[63] Reinheit ist Apriorität, Erfahrungsunabhängigkeit, Selbsterkenntnis der Vernunft. Und worin liegt die Reinheit der Reinen Rechtslehre bei Kelsen? Die *reine* Rechtslehre ist eine »von aller politischen Ideologie und allen naturwissenschaftlichen Elementen gereinigte, ihrer Eigenart weil der Eigengesetzlichkeit ihres Gegenstandes

60 *MEW* 13, S. 632.

61 Vgl. auch Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand 1983, S. 69.

62 Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage, Wien: Verlag Österreich 1960, S. 74; vgl. auch Robert Walter, »Der Positivismus der Reinen Rechtslehre«, in: Clemens Jabloner/Friedrich Stadler (Hg.), *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule*, Wien: Springer 2001, S. 17.

63 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in 12 Bänden* Bd. III. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 13, A XII.

bewußte Rechtstheorie«.[64] Die Erfahrungsunabhängigkeit manifestiert sich für Kelsens Reinheitsbegriff in der Ausklammerung der sozialen Rechtswirklichkeit, sohin in der Abgrenzung der Rechtswissenschaft als »echte[] Wissenschaft«,[65] deren Gegenstand einzig und allein in *Rechtsnormen* besteht, von »Psychologie und Soziologie, Ethik und politischer Theorie«.[66] Das Abgrenzungsbedürfnis entspringt jedoch, so stellt Kelsen ausdrücklich fest, nicht der Leugnung eines Zusammenhangs zwischen diesen Disziplinen und der Rechtswissenschaft – wir werden insbesondere im zweiten Kapitel sehen, dass Kelsen ein Kritiker des bürgerlichen Eigentums ist –, sondern aus der Vermeidung eines »Methodensynkretismus«.[67] Die Reinheit involviert einen spezifischen methodischen Zugang zum Recht, denn dieses soll – alles andere wäre rechtspolitische Intervention – bloß *beschrieben* werden. So schreibt auch Alexander Somek mit Blick auf den Rechtspositivismus, dass »[d]escribing accurately what has been laid down, as law, […] is what it takes to arrive at a legal knowledge that is true«.[68]

Vor diesem Hintergrund muss Kelsen der materialistischen Rechtstheorie eine »confusion of theory and practice, science and politics« vorwerfen.[69] Der Hauptfokus marxistischer Theorie läge, so Kelsen, auf der Kritik des ideologischen Bewusstseins der Bourgeoisie und ihr Hauptziel bestünde darin, den Widerspruch zwischen diesem Bewusstsein und der sozialen Realität, die durch dieses Bewusstsein verkehrt widergespiegelt wird, zu enthüllen.[70] Kelsen äußert erhebliche Bedenken gegen dieses Vorgehen:

> But, since a social reality produces an ideology, a perverted consciousness only because it is itself perverted, and that means contradictory in itself, the critique of social ideology turns into a critique of social reality.[71]

Was hierin erstmals anklingt, ist Kelsens strikte Trennung zwischen der Sphäre des Realen und der Sphäre des Geistigen, wobei er Ideologie bzw. ideologisches Bewusstsein ausschließlich der letzteren Sphäre zuordnet und damit den marxistischen Ideologiebegriff grundlegend verfehlt. Sowohl der marxistische wie auch Kelsens Ideologiebegriff werden

64 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. III.
65 Ebd.
66 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 1.
67 Ebd.; vgl. auch Arend Kulenkampff, »Rechtspositivismus und marxistische Rechtstheorie«, *ARSP* 1977/63, S. 537.
68 Alexander Somek, *The Legal Relation. Legal Theory After Legal Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press 2017, S. 3.
69 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, London: Stevens 1955, S. 46.
70 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 45.
71 Ebd.

im zweiten Kapitel ausführlich behandelt, so viel sei nur vorweggenommen: Wenn Ideologie in einem simplizistischen orthodox-marxistischen Basis-Überbau-Modell, dem Kelsen offenbar anhängt, als bloße Widerspiegelung der ökonomischen Basis begriffen und das heißt Ideologie nicht als eigenständige, wirkmächtige Realität erkannt wird, die ihrerseits auf die Basis zurückwirkt, dann liegt Kelsens Generaleinwand gegen die Dialektik nahe: »Dadurch, daß man einen realen Gegensatz von Interessen einen ›Widerspruch‹ nennt, erhält man nicht das Recht, ihn mit einem logischen Widerspruch zu identifizieren.«[72] Mit anderen Worten kritisiert Kelsen hier die »Vermengung eines logischen oder Erkenntniswertes mit einem ethisch-politischen Wert« bzw. die Vermengung von Ideologie – auch die Logik ist Teil der geistigen Sphäre – mit der Realität als dem materiellen Interessengegensatz innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft.[73]

Zwei Schwierigkeiten knüpfen sich an diesen Einwand Kelsens: Erstens fragt sich, was sich an der Qualität des marxistischen Arguments bzw. an der Qualität der marxistischen Rechts- und Gesellschaftskritik ändert, wenn der Klassengegensatz nicht als logischer, sondern als praktischer Widerspruch begriffen wird. Ich meine, nichts; insbesondere leidet darunter auch der Marx'sche Ideologiebegriff nicht, der ohnedies nicht in einem einseitigen Abbildverhältnis zwischen Ideologie und Wirklichkeit besteht und daher nicht darauf »angewiesen ist«, das, was er als sozialen Widerspruch in der Wirklichkeit erfährt, in der geistigen Sphäre als logischen Widerspruch widerzuspiegeln. Zweitens, und das ist der entscheidende Punkt, scheint Kelsen sich umgekehrt zu sträuben, den Klassengegensatz als »echten« – und das heißt in seinem formalen Logikverständnis auch *unauflösbaren* – Widerspruch gelten zu lassen; dies, weil ihm die Demokratie noch als erlösende Versöhnung der materiellen Gegensätze erscheint. Demnach können die Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse auch nicht als Ausdruck einer logischen Notwendigkeit der kapitalistischen Produktionsweise, sondern höchstens als das höchstpersönliche Versagen einzelner Entscheidungsträger oder gar der schlechten Menschennatur insgesamt verstanden werden.[74] Die Kritik an der Identifikation eines Widerspruches im Bewusstsein der Menschen mit einem Widerspruch in den materiellen Verhältnissen, in welchen sie leben, läuft bei Kelsen auf eine Verharmlosung des »realen« Widerspruches hinaus.[75]

72 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, in: ders., *Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Norbert Leser, Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung 1967, S. 121.

73 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 78.

74 Siehe etwa Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 76.

75 Im Übrigen hält es auch Jaeggi für unerlässlich darauf hinzuweisen, dass es immanente Kritik nicht mit logischen, sondern mit praktischen

Unbewusst formuliert Kelsen dabei jedoch die Pointe marxistischer Ideologiekritik:

> Es geht nicht an, die bürgerliche Rechtstheorie als eine die Wirklichkeit verhüllende Ideologie zu bekämpfen und zugleich festzustellen, daß sie ein getreues Spiegelbild der Wirklichkeit sei.[76]

Und doch liegt exakt in diesem *Zugleich* von Wahrheit und Unwahrheit der Ideologie – als getreue Widerspiegelung und zugleich Verkehrung der Wirklichkeit – die entscheidende Erkenntnis, die in Paschukanis' Begriff des Rechtsfetisches kulminieren wird. In Kelsens Begriff der Logik als klassischer Formallogik, die fest am Satz des Widerspruches festhält, hat dieses Verhältnis von Wahrheit und Unwahrheit oder anders formuliert das unaufgelöste Bestehen eines Gegensatzes, die Dialektik, keinen Platz.

Der Zugang, dessen sich die Rechtswissenschaft zur Erfassung ihres Gegenstandes daher gemäß der Reinen Rechtslehre bedient, erfolgt »›rechtlich‹, das heißt: vom Standpunkt des Rechts aus«.[77] *Rein* ist die Rechtslehre darin, dass sie sich dem Recht rechtlich nähert und dies kann nur bedeuten, »etwas als Recht und das heißt: als Rechtsnorm […] begreifen«.[78] Dagegen ist die Reine Rechtslehre nicht als Aufruf zur Konstitution eines reinen Rechts zu verstehen,[79] denn darin läge die antipositivistische Forderung eines Rechts, wie es besser sein *sollte*. Es ist vielmehr so, dass das Reinheitspostulat nur dort sinnvoll formuliert werden kann, wo die Möglichkeit einer »Verunreinigung« des Gegenstandes durch eine ideologische oder rechtspolitisch befangene Methode besteht. Das Recht selbst muss folglich von der Reinen Rechtslehre, die sich ja lediglich auf die rechtliche Erkenntnis des positiven Rechts beschränkt, immer schon als »rein« behauptet sein, um als »rein« erkannt werden zu können. Die Reinheit der Rechtsnorm aber ist für Kelsen ihre abstrakte Normativität, das heißt die Rechtsnorm als bloßes Sollen, nicht mehr und auch nicht weniger (insbesondere betrifft die Reinheit *nicht* den Rechts*inhalt*, der für die Reine Rechtslehre nebensächlich ist). Der Begriff der Reinheit erfährt am Gegenstand der Rechtsnorm eine Be-

Widersprüchen zu tun hat. Dies bedeute, so Jaeggi, die hier ebenso wie Kelsen an einem formallogischen Begriff der Logik festhält, »dass diese nicht ›denkunmöglich‹ sind, sondern zu *Krisen* führen, zu Erfahrungen von Defizienz oder des Nichtgelingens« (Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 289).

76 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 121f.

77 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 72.

78 Ebd.

79 Wie etwa Ilmar Tammelo, »Von der reinen zu einer reineren Rechtslehre«, in: Werner Krawietz/Helmut Schelsky (Hg.), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot 1984, S. 249 vertritt.

deutungserweiterung, denn nun benennt er auch die *Widerspruchsfreiheit des Rechts*.

Dies betrifft insbesondere Kelsens Frühphase, in welcher der Satz vom Widerspruch (dass innerhalb desselben Normensystems Norm *a* und Norm ¬*a* nicht nebeneinander bestehen können) »*als rechtslogisches Prinzip*« anerkannt wird.[80] Kelsen sieht dabei den Grundsatz *lex posterior derogat legi priori* als »Regulator«, durch den die »logische Geschlossenheit des Normsystems«[81] und dessen Vernünftigkeit als »sinnvolles Ganzes«[82] gewahrt werden. Diese logische Geschlossenheit als Widerspruchsfreiheit ist daher nicht weniger als das »Grundpostulat aller Normerkenntnis«.[83] An anderer Stelle postuliert er dies sogar für die Erkenntnis überhaupt, denn es sei die »Aufgabe jeder Erkenntnis [...] zu einem System einander nicht widersprechender, innerlich zusammenhängender Urteile zu gelangen« bzw. besteht die Pflicht der Erkenntnis gerade darin, »den sich darbietenden Widerspruch zu überwinden«.[84] Dass der Widerspruch stets auf der Seite des Subjekts – der Rechtswissenschaft – und nicht auf der Seite des Objekts – dem Recht – verortet wird, hängt abermals mit Kelsens einseitigem Ideologiebegriff zusammen. In seiner eigenen Beschreibung der Vorgangsweise marxistischer Rechtskritik als immanenter Kritik kommt dies deutlich zum Ausdruck: Vom »Standpunkt immanenter Kritik« würden »die inneren Widersprüche im System der gegebenen Lehre« diagnostiziert und sodann »aus dem Widerspruch erklärt, in dem die Begriffe und Thesen der Allgemeinen Rechtslehre – als Ideologie – zu ihrem Gegenstand, dem wirklichen Recht, stehen«.[85] Lediglich die Ideologie als geistiges Phänomen, als falsches Bewusstsein, ist logischen Widersprüchen zugänglich,[86] wohingegen die Realität, das Recht, bloß durch die Rechtslehre verzerrt *darge-*

80 Kelsen, *Reichsgesetz und Landesgesetz nach österreichischer Verfassung*, in: *Hans Kelsen Werke* Bd. 3. Herausgegeben von Matthias Jestaedt in Kooperation mit dem Hans Kelsen-Institut, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 364. Im Folgenden zitiert als *HKW* Band, Seitenzahl. Für eine Revidierung der unmittelbaren Anwendung des Satzes vom Widerspruch auf das Recht als Normsystem im Spätwerk Kelsens siehe Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*. Im Auftrag des Hans-Kelsen-Instituts aus dem Nachlaß herausgegeben von Kurt Ringhofer und Robert Walter, Wien: Manz 1979, S. 166ff.

81 *HKW* 3, S. 364.

82 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 210.

83 *HKW* 3, S. 364; siehe auch Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 26f., S. 209f.

84 Kelsen, *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts,* in: *Hans Kelsen Werke* Bd. 4, S. 372.

85 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.

86 Ebd.

stellt wird, nicht aber an ihr selbst verzerrt *ist*.[87] Und so fasst Kelsen zusammen, dass logische Widersprüche »Symptom eines ideologischen Systems« sind.[88]

In Kelsens Spätphase, insbesondere in der *Allgemeinen Theorie der Normen*, wird demgegenüber der Widerspruch im Recht zugelassen.[89] Für den Fortgang der vorliegenden Untersuchung wird hingegen das Postulat der Widerspruchfreiheit als Grundprinzip der Kelsen'schen Theorie zugrunde gelegt, da hierauf auch seine Einwände gegen die marxistische Rechtskritik fußen. Das Recht wird als »sinnvolles Ganzes« und daher, in der Kelsen'schen Logik, als widerspruchsfrei vorgestellt, sodass die Einsicht in die dialektische Struktur von Wirklichkeit und Denken grundsätzlich ausgeschlossen ist.

Reinheit erfordert nun aber vor dem Hintergrund des Normativismus zusätzlich eine strikte Trennung von Sein und Sollen, die im Übrigen nicht näher begründet wird; vielmehr ist sie, so Kelsen, »unserem Bewußtsein unmittelbar gegeben«.[90] Dass das, was ist, etwas anderes ist als das, was sein soll, sei *intuitiv* nachvollziehbar und es verwundert nicht, dass Kelsen zur weiteren Erklärung auf den Commons-Sense-Philosophen George Edward Moore verweist.[91] Darüber hinaus schreibt er im Anschluss an Georg Simmel auch in seiner früheren Schrift, den *Hauptproblemen der Staatsrechtslehre,* dass es sich bei den Kategorien von Sein und Sollen um unmittelbare Denkbestimmungen handle, die keiner Definition zugänglich seien.[92] *Gegen* dieses Alltagsbewusstsein einer Unterschiedenheit von Sein und Sollen und *für* eine Aufhebung der Sein-Sollen-Dichotomie wird im letzten Teil des vorliegenden Kapitels mit Hegels Kritik am Sollen argumentiert. In erster Linie ist der »Dualismus von Sein und Sollen« gegen den sogenannten naturalistischen Fehlschluss gerichtet, der sich insbesondere in den klassischen Naturrechtslehren

87 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 73.

88 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.

89 So heißt es etwa in Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, S. 168, dass der zwischen zwei Normen bestehende Konflikt kein logischer Widerspruch ist, sondern ein »Gegensatz oder Widerstreit«, denn ersterer könne nur zwischen Propositionen, sohin wahrheitsfähigen Aussagen, bestehen, Normen besäßen jedoch keinen solchen propositionalen Charakter. Der Normenkonflikt bestehe erst dann, wenn eine der beiden konfligierenden Normen befolgt und dadurch die andere verletzt wird, sodass insbesondere Wahrheit und Geltung einer Norm nicht identisch zu setzen sind.

90 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 5.

91 Siehe Kelsen, *Reine Rechtslehre,* S. 5, Fn *.

92 *HKW* 2/1, S. 86

manifestiert.[93] Kelsen weist zurecht auf die Herrschaftsfunktionalität eines Schlusses von Sein auf Sollen hin, in welchem der gegenwärtige Zustand normativ aufgewertet wird, indem er als seiender auch als *gesollter* Zustand erscheint. Wir werden einer ähnlichen Denkfigur an späterer Stelle in Nietzsches Sklavenmoral begegnen.

Die entscheidende Konsequenz dieses normativistischen, auf der Sein-Sollen-Dichotomie basierenden Rechtspositivismus wird in der Geltungsbegründung der Rechtsordnung vermittels der Grundnorm einsehbar: Die Geltung der Rechtsordnung als normative Zwangsordnung kann nicht aus einem faktischen Akt der Machtergreifung oder dem faktischen Befehl eines Souveräns entspringen, sondern muss selbst auf eine höchste Norm, eben die Grundnorm, zurückgeführt werden. Kelsen spricht auch von dem »Warum« eines Sollens, das »logisch immer wieder nur zu einem Sollen führen [kann]«[94] und Paschukanis qualifiziert daher Kelsens Rechtsnormbegriff als »unbedingt heteronome[], endgültig mit dem Faktischen, mit dem Existierenden brechende[] Form«[95].

1.3.2 Unreinheit: Die Subjektivität objektiver Wahrheit

Wenn immanente Kritik ihre Maßstäbe aus dem kritisierten Gegenstand entwickelt und ihre Rechtfertigung aus der Erfahrung und daher der bestimmten Negation der Widersprüchlichkeit des Gegenstandes bezieht, stellt sich die Frage, wie sie in der Lage ist, *objektiv* zu verfahren. Objektivität wird schließlich im gewöhnlichen Sinne als Neutralität, als Nicht-Involviert-Sein begriffen, als ein Standpunkt also, der über dem kritisierten Gegenstand steht und gerade hieraus seine Berechtigung oder Eignung bezieht, gültige Wahrheiten zu produzieren. Die immanente Kritik scheint das exakte Gegenteil dieses Objektivitäts-Verständnisses zu verkörpern und beansprucht doch für sich, eine objektive Darstellung der Verhältnisse zu sein. Wenn wir in diesem Zusammenhang von immanenter Kritik sprechen, dann ist damit die Kritik von Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnissen innerhalb der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft gemeint. Der kritisierte Gegenstand ist daher einer, von dem sich das kritisierende Subjekt nicht auf eine Weise lösen kann, wie die Astronomin vom fernen Himmelskörper. Die zahlreichen Abhängigkeitsverhältnisse, in denen sich das bürgerliche Individuum – und dieses ist das kritisierende Subjekt *in der* und *der* bürgerlichen

93 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 6; vgl. auch Werner Krawietz, »Reinheit der Rechtsleere als Ideologie?«, in: Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Koller (Hg.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen,* Berlin: Duncker & Humblot 1982, S. 401.

94 *HKW* 2/1, S. 87.

95 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 48 [S. 23].

Gesellschaft – wiederfindet, treten diesem in einer äußerst radikalen, aber zugleich subtilen, weil das alltägliche Leben betreffenden Unmittelbarkeit entgegen: die Filme, die es sich ansieht, die Sprache, mit der es diese Filme analysiert, das Essen, das es verzehrt, und die bestimmte habitualisierte Weise wie es dies tut, die Arbeit, der es nachgehen muss, und die Tatsache, dass es dieser Arbeit auch nachgehen will oder nicht will, die familiären Verpflichtungen, die es belasten oder die es erfüllen, die Parteien, die zur Wahl stehen, die es wählen oder aber nicht wählen will usw. Mir geht es darum zu betonen, dass die beobachterunabhängige Kritik – und damit meine ich *nicht* die objektive Kritik – von Gesellschaft, Ökonomie, Recht, Politik ohnehin eine Illusion ist, weil dies jeweils Totalitäten sind in dem Sinne, dass sich der Einzelne ihnen nicht oder nur bedingt entziehen kann (so ist etwa auch der autarke Einsiedler einer Rechtsordnung unterworfen, die marxistische Theoretikerin der Lohnarbeit usf.).[96] Die als ein solches »Immer-schon-in-etwas-Involviertsein« zu verstehende *Subjektivität* objektiver Wahrheit steht konträr zur »Kritik der reinen Vernunft« als »wahre[r] Gerichtshof« und jeder an Kant anschließenden kritischen Theorie, insbesondere daher auch Kelsens Rechtslehre.[97] Die Metapher des Gerichtshofes wird bei Kant zum Ausdruck eines übergeordneten, »nicht mit verwickelt[en]«, sohin im klassischen Wortsinn objektiven Dritten.[98] Und auch Norbert Leser hängt diesem Objektivitäts- und Wissenschaftsbegriff an, wenn er der marxistischen Rechtstheorie vorwirft, diese verzichte »auch nicht zum Zwecke der methodischen *wissenschaftlichen* Klärung« (Hervorhebung L.L.O.) auf den Klassencharakter des Rechts.[99] Radikal dagegen steht das oben ausgeführte Postulat immanenter Gesellschaftskritik, in der die Idee eines Gerichtshofes der Vernunft, eines sogenannten *god's eye view* und die von jeder Erfahrung unabhängige apriorische Erkenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse verworfen werden.[100] Vielmehr prägt die Notwendigkeit negativer Erfahrung – das heißt die Erfahrung der Widersprüche der Gesellschaft – den Erkenntnisprozess.

Zwar impliziert auch die Reine Rechtslehre schon begrifflich eine interne Annäherung an ihren Gegenstand, denn sie will ihren Gegenstand,

96 Vgl. auch Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 274, die die Möglichkeit einer Unterscheidung von interner und externer Perspektive für die Gesellschaftskritik anzweifelt.

97 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke* Bd. IV. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 639, B 779/A 751.

98 Kant, *KrV*, S. 639, B 779/A 751.

99 Norbert Leser, »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, in: ders., *Sozialismus zwischen Relativismus und Dogmatismus. Aufsätze im Spannungsfeld von Marx und Kelsen*, Freiburg im Breisgau: Rombach 1974, S. 144.

100 Zum Begriff der Apriorität siehe Kant, *KrV*, S. 46, B 3f.

das Recht, rechtlich und das heißt mit seinen eigenen Maßstäben begreifen.[101] Sie unterscheidet sich jedoch von der materialistischen Rechtstheorie als immanenter Kritik in zweierlei Hinsicht: Erstens ist die Reine Rechtslehre keine Rechtskritik, sondern Rechtstheorie, die sich kritisch von anderen Rechtstheorien abhebt; ihre Kritik richtet sich nicht in einem fundamentalen Sinn gegen das Recht selbst, sondern in ihrem eigenen Selbstverständnis lediglich gegen andersartige Versuche, das Recht zu beschreiben. Daher ist sie zweitens nicht *transformativ*, sondern *rekonstruktiv*, das heißt sie möchte ihren Gegenstand, das Recht, nicht überwinden, sondern es entlang seiner Eigenlogik wiederherstellen oder abbilden; die Reine Rechtslehre orientiert sich folglich positiv an den Grundsätzen, die sie dem Recht entnimmt (der Sollens-Charakter des Rechts, die Zwangsandrohung als konstitutives Merkmal, die Zurechnung als normspezifische Kausalität usw.). Interessanterweise widerspricht dies dem Selbstverständnis der Reinen Rechtslehre, die ihre Ideologiekritik sehr wohl als immanente Kritik versteht.[102]

Das Recht als Recht verbleibt in der Reinen Rechtslehre also eine neutrale und in sich kohärente Form, deren Inhalt als Spielfeld rechtspolitischer Interventionen – in Gesetzgebung, Rechtsprechung, Interpretation oder Rechtstheorie – gedacht ist. Objektiv ist demgegenüber nur diejenige Rechtslehre, die sich auf die Darstellung des positiven Rechts, so wie es ist, beschränkt. Damit wird aber sowohl der Zusammenhang zwischen Rechts*form* und kapitalistischer Produktionsweise als auch zwischen dem spezifischen Rechts*inhalt* und dieser Produktionsweise in die Sphäre der Willkür ausgelagert. Ganz ähnlich wird Kelsen im Hinblick auf Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse in ein psychologisierendes Erklärungsmuster verfallen, das uns erneut im Zusammenhang mit seinem Ideologiebegriff beschäftigen wird. Und es ist dieselbe Angst vor menschlicher Willkür, vor bösen Absichten und partikularen Interessen, die Kelsens Objektivitätsbegriff und Reinheitspostulat nähren. Wenn die Reine Rechtslehre aber nicht nach den realen gesellschaftlichen Bedingungen des Rechts, sondern nach den Bedingungen der Möglichkeit rechtlichen Wissens fragt, betreibt sie eine »*Selbstapriorisierung des Rechtsdenkens*«,[103] ohne die Apriorität rechtswissenschaftlicher Erkenntnis selbst zu begründen. Die Objektivität der Reinen Rechtslehre ist daher, wie wir auch sogleich für ihre Reinheit feststellen werden, bloßes

101 Siehe auch Kelsen, »Why should the law be obeyed?«, in: ders., *What is Justice? Justice, law and politics in the mirror of science. Collected Essays*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1957, S. 261, wo er von der »immanent validity« des Rechts spricht und davon, dass »the reason for it [the law; L.L.O.] must not be sought in another, higher order«.

102 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.

103 Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, S. 398.

Postulat oder, wie auch Víctor Arévalo Menchaca schreibt, *Bekenntnis*.[104] Einen ähnlichen Einwand formuliert Paschukanis gegen die Wissenschaftlichkeit einer Theorie, die die Existenz von Normen schlicht voraussetzt bzw. den Ursprung der Rechtsnorm als metajuristische Frage abtut.[105]

Es genügt allerdings nicht, die Objektivität im explizierten, »klassischen« Sinn als Illusion zu begreifen, vielmehr ist das Gegenteil notwendig: Die Objektivität muss als Resultat eines »subjektiven«, weil immer schon im kritisierten Gegenstand verfangenen und befangenen, mit diesem auf zahlreiche Weisen verflochtenen Zugangs entwickelt werden. In einer gewissen Hinsicht sind wir jetzt wieder am Ausgangspunkt angelangt, dort nämlich, dass die immanente Kritik ihre Stärke gerade aus dieser ihrer Vorbelastung bezieht. Damit ist keine Verabschiedung der Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit und Objektivität verbunden. Objektivität erfährt unter der immanenten Kritik vielmehr einen Bedeutungswandel bzw. wird erst auf ihren Begriff gebracht: Immanente Kritik verfährt objektiv, weil sie sich an den Gegenstand *vom Gegenstand her* annähert und nicht bei der als bloßes *Sollen* zu entlarvenden Intention der »kritischen Kritik« verharrt.[106] Mit Jaeggi kann zugespitzt formuliert werden, dass sich hier »die Dinge selbst kritisieren«.[107] Damit muss etwa die gutbürgerliche oder – um mit Marx zu sprechen – die »vulgäre« bzw. »dogmatische« Forderung, ein kritischeres Bewusstsein auszubilden oder gar die Dinge kritischer zu sehen, zurückgewiesen und an sie vielmehr die entgegengesetzte Forderung gerichtet werden, die *kritischen Dinge* zu sehen.[108] Kritik ist keine von den Dingen verschiedene Weise der Betrachtung, sondern sie ist die Darstellung eines Dinges, das selbst krisenhaft, widersprüchlich, problematisch, defizitär ist. Diese kritische Darstellung bzw. darstellende Kritik des Gegenstandes ist nicht nur die Verabschiedung der Kritik von der Warte des Sollens, sondern auch die Verabschiedung der transzendentalen Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes. Die Beschäftigung mit dem Gegenstand *als solchem* ist die »absolute Konfrontation«, wie Thomas Auinger so treffend formuliert, die (bis auf die *Wissenschaft der Logik* selbst) keine weitere Metaebene mehr zulässt.[109]

Was bedeutet es aber, sich in diesem Sinne *objektiv*, also vom Gegenstand her dem Gegenstand anzunähern, wenn der Gegenstand, wie ich

104 Víctor Arévalo Menchaca, »Die ›Unreinheit‹ der Reinen Rechtslehre«, in: Werner Krawietz/Helmut Schelsky (Hg.), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot 1984, S. 143.

105 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 49 [S. 24].

106 *MEW* 2, S. 3ff.

107 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 279.

108 *MEW* 1, S. 296.

109 Thomas Auinger, »Kritik und Verteidigung der Normativitäts-Hegelianer. Anmerkung zu Markus Gabriel«, in: Christian Danz (Hg.), *System und*

gerade ausgeführt habe, einer ist, aus dem sich das kritisierende Subjekt nie ausnehmen kann? Es bedeutet, dass objektive und subjektive Kritik in einem ganz spezifischen Sinne zusammenfallen, den wir nun unter Zuhilfenahme des schon ausgeführten Beispiels vom Proletariat als klassenloser Klasse konkretisieren können. Die immanente marxistische Kritik ist Kritik vom *Standpunkt des Proletariats*.[110] Was bedeutet das? Es bedeutet zunächst einmal *nicht*, dass eine epistemische Autorität des Proletariats existiert. Als soziologische Gruppe besitzt das Proletariat keine besondere Erkenntnisfähigkeit, keine besondere Affinität für Wahrheit und schon gar keine besondere Erfahrung – die Ausbeutung durch das Kapital –, die einen exklusiven Zugang zur theoretischen Erfassung der Produktionsverhältnisse vermitteln würde.[111] Werfen wir einen Blick in Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*, um diesen Gedanken zu verdeutlichen:

> Das Proletariat ist allerdings das erkennende Subjekt dieser Erkenntnis der gesellschaftlichen Gesamtwirklichkeit. Es ist aber kein erkennendes Subjekt im Sinne der kantischen Methode, wo Subjekt als das definiert wird, was niemals Objekt werden kann. Es ist *kein unbeteiligter Zuschauer dieses Prozesses*.[112] (Hervorhebung L.L.O.)

Die Schlüsselrolle des Proletariats in der Erkenntnis und Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise entspringt keiner Vergötterung

Systemkritik um 1800, Hamburg: Meiner 2011, S. 231, der sich mit dieser Formulierung auf die Hegel'sche Logik bezieht.

110 Die Frage, ob in der Hervorhebung der ökonomischen Differenz zwischen Kapital und Lohnarbeit eine Vereinseitigung gesellschaftlicher Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse zu erblicken ist, ist an dieser Stelle berechtigt. Allerdings ist sie aus den folgenden beiden Gründen, die auch an anderer Stelle noch weiter ausgeführt werden, zu verneinen: Erstens ist das Kapitalverhältnis das einzige soziale Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft, das die Form dinglicher Eigenschaft (im Warenfetisch) annimmt und seinen Charakter als *soziales* Verhältnis verschleiert; zweitens muss, unter dem Ziel der Umwälzung der Verhältnisse, die Frage nach der Produktionsweise als *Systemfrage* identifiziert werden. Demgegenüber fügen sich sowohl Feminismus (jenseits des marxistischen Feminismus; siehe hierzu etwa Roswitha Scholz, *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und postmoderne Metamorphosen des Kapitals*, Bad Honnef: Horlemann 2011) wie die LGBTIQ+-Bewegung, aber auch etwa Antirassismus und Antikolonialismus in das bestehende System kapitalistischer Produktion ein, fordern vielmehr nur systemimmanente Veränderungen oder, wie Žižek es nennt, eine »Revolution ohne Revolution«. Dieses Primat der ökonomischen Differenz ist nicht als Ökonomismus, das heißt nicht als Reduktion aller Herrschafts- und Unterdrückungsverhältnisse auf die Ökonomie zu verstehen.

111 Vgl. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 89.

112 Ebd.

der Proletarier,[113] sondern es kulminiert im Proletariat als Ausdruck der lohnarbeitenden Klasse die gesamte Widersprüchlichkeit und Wahrheit dieser Produktionsweise. Sowohl in der *Heiligen Familie* als auch in der *Einleitung zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* kommt zum Ausdruck, dass die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit von der Erkenntnis des Proletariats (*genitivus obiectivus)*, seiner widersprüchlichen Seinsweise als notwendige Voraussetzung und notwendiger Gegenpart dieser Produktionsweise abhängt. Es ist Bedingung der Mehrwertproduktion und Grenze der Mehrwertproduktion, es ist Objekt der Ausbeutung und Klassenantagonist des Kapitals, es ist Systemvoraussetzung und Systemsprengung, integriert und ausgeschlossen. Slavoj Žižek bezeichnet das Proletariat daher als »Abjekt« oder »Punkt der inhärenten Ausnahme«.[114]

Unter dem Eindruck dessen, dass »[d]iese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand« das Proletariat ist, bedarf die eingangs zitierte Textpassage Žižeks einer erneuten Betrachtung:[115] »UNIVERSAL truth can only be articulated from a thoroughly PARTISAN position – truth is by definition one-sided«.[116] Objektive Wahrheit ist, so Žižek, *per definitionem* »one-sided« bzw. in genau diesem Sinne »subjektiv«, weil die Erkenntnis des gesellschaftlichen Ganzen von der Selbsterkenntnis des Proletariats – als Ausdruck eines Verhältnisses, nicht einer soziologischen Gruppe – abhängt. Die Subjektivität der Herangehensweise mündet folglich nicht in einer Relativierung der Erkenntnis, sondern vermittelt die objektive und endgültige – das heißt auch absolute – Wahrheit dieses Gegenstandes. Lukács schreibt daher davon, dass »für diese Klasse ihre Selbsterkenntnis zugleich eine richtige Erkenntnis der ganzen Gesellschaft bedeutet«.[117] Damit ist in erster Linie nicht die tatsächliche Bewusstwerdung der Klasse als *Klasse für sich* gemeint – damit befänden wir uns erneut in der Annahme einer epistemischen Autorität oder in der besonderen Erkenntnis der Gruppe von »Proletariern« –, sondern die Bewusstwerdung der gesamten Gesellschaft über den Produktionszusammenhang, der im Proletariat kulminiert. Selbsterkenntnis ist, so meine ich, im Hinblick auf die vorliegende Arbeit schwächer zu nehmen und der Fokus ist stärker auf die Erkenntnis des Proletariats (erneut *genitivus obiectivus*) als Produktionsverhältnis zu richten. Dennoch bedarf es dieser »one-sided« Herangehensweise, der Erschließung des gesellschaftlichen Ganzen ausgehend von der Erschließung des Proletariats. Die Selbsterkenntnis der Arbeiterklasse wird freilich dann im

113 *MEW* 2, 38.
114 *Žižek*, *Plädoyer für die Intoleranz*, S. 87.
115 *MEW* 1, S. 390.
116 Žižek, *Repeating Lenin*.
117 Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, S. 60.

wortwörtlichen Sinn *Selbst*erkenntnis, wenn das Proletariat nicht als soziologisch zu beschreibende Gruppe schwer schuftender Fabriksarbeiter, sondern als doppelt freie Arbeiter und das heißt dem zwanglosen Zwang zur Lohnarbeit Unterworfene, dem die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung unterliegen, begriffen wird.

Erneut ist zu betonen, dass dies keine Verabschiedung der Begriffe Wahrheit, Wirklichkeit, Objektivität ist, sondern eine kritische Reflexion dieser Begriffe im Anschluss an die Dialektik Hegels wie auch eine kritische Reflexion ihres Gegenteils, des Relativismus, Skeptizismus oder Sozialkonstruktivismus. Wahrheit ist nun jedoch kein neutraler Begriff mehr, sondern es besteht, wie Geoffroy de Lagasnerie schreibt, »ein gesellschaftliches Interesse an der Wahrheit und an der Unwahrheit«.[118] Wahrheit selbst wird zu einem »oppositionelle[n] Begriff«,[119] in dem Theorie und Praxis immer schon verschmolzen oder anders formuliert noch nicht künstlich auseinandergerissen sind. Echt Hegelianisch formuliert Lagasnerie, der ausgenommen selten und dann ausschließlich kritisch auf Hegel Bezug nimmt, dass mit der oben skizzierten erkenntnistheoretischen Position eine »Unterscheidung zwischen Wissen und Intervention« gesetzt ist,[120] die eine künstliche Zusammenführung dieser beiden Seiten über einen instrumentalistischen Wissensbegriff erst notwendig macht. So reproduziert der »Kantische[] Puritanismus«[121] die Vorstellung eines neutralen Wissens, »dessen praktischer Charakter erst *in einem zweiten Schritt* erscheint, falls der Wissenschaftler es möchte und seine Wertorientierung ihn dazu drängt«.[122] Wissen und Vernunft erscheinen in dieser Vorstellung als bloße Werkzeuge von Interessen, Neigungen oder Wünschen, die je nach Bedürfnis praktisch eingesetzt werden können oder auch nicht. Anders formuliert ist innerhalb dieses instrumentalistischen Wissensbegriffes, der die Kehrseite der Reinheitsideologie ist, die Zusammenführung von Theorie und Praxis eine Frage der Willkür. Dem Marxismus, der dagegen an absoluter Wahrheit und ihrem fundamental politischen Charakter festhält, wird in dieser Hinsicht von postmoderner oder radikaldemokratischer Seite Konservativismus und Totalitarismus vorgeworfen. Dabei unterliegt der Postmodernismus einem, wie Eagleton es nennt, »*double bind*«, der ihm die Anerkennung eines Konzeptes von immanenter Kritik kategorial verweigert:

> Entweder wir befinden uns so tief ›inmitten‹ der Dinge und sind so verwickelt in diese oder jene Beschäftigung, daß wir nie hoffen könnten,

118 Geoffroy de Lagasnerie, *Denken in einer schlechten Welt*, Berlin: Matthes & Seitz 2018, S. 60.

119 Ebd.

120 Ebd.

121 Terry Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung*, Berlin: J.B. Metzler 2000, S. 199.

122 Lagasnerie, *Denken in einer schlechten Welt*, S. 61.

> unsere Lage als Ganze zu erfassen; oder wir streben danach, diesen Mahlstrom partieller Meinungen von außen zu beurteilen, nur um zu entdecken, daß wir im leeren Raum stehen.[123]

Dagegen ist die immanente Kritik weder gänzlich innerhalb noch gänzlich außerhalb ihres Gegenstandes verortet, sie ist weder »die schuldhafte Komplizin« einer partikularen Lebensweise noch lauert sie »in einem illusionären archimedischen Punkt«.[124] Vielmehr begibt sie sich auf eine Weise ins Innere ihres Gegenstandes, dass sie exakt auf diejenigen Stellen und internen Widersprüchlichkeiten stößt, an denen der Gegenstand mit sich selbst nicht mehr identisch ist.[125] Diese Knotenpunkte der Nichtidentität sind es, die die Identität des Gegenstandes vermitteln und in denen einem das Allgemeine aus dem Besonderen entgegenblinzelt. Überhaupt ist es jedoch ein Fehler, die Wahrheit in diesem banalen Sinne als substantiiertes Subjekt (die *eine* Wahrheit, aus der alles weitere deduzierbar sei) zu nehmen, ist sie doch zuallererst das Prädikat einer konkreten Gegenstandserkenntnis.

1.3.3 Kritik der Reinheit

Sosehr die Reinheit dem szientistischen Wissenschaftsbegriff des Alltagsbewusstseins entspricht, so sehr ist sie auch »Mythologie der Neutralität«.[126] So lesen wir bei Roland Barthes, dass die Eigenart des Mythos darin besteht, »dem Gegenstand, von dem er spricht, jegliche Geschichte [zu entziehen]«.[127] Daran anknüpfend lässt sich das Postulat der Methodenreinheit mit Rebecca Comay auch als »Phantasie einer *tabula rasa*« oder eines »ununterbrochenen Anfangs *ex nihilo*« beschreiben.[128] Comay beschäftigt das Reinheits-Phantasma im Kontext der Anfangsproblematik der *Wissenschaft der Logik*, in welcher Hegel nicht nur Unmittelbares und Vermitteltes als potentielle Anfänge der Logik verhandelt, sondern insbesondere die Vorstellung eines *reinen* Anfanges konterkariert:

> Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung.[129]

123 Eagleton, *Ideologie*, S. 201.
124 Eagleton, *Ideologie*, S. 199.
125 Ebd.
126 Menchaca, »Die ›Unreinheit‹ der Reinen Rechtslehre«, S. 138.
127 Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 306.
128 Rebecca Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz: Konstanz University Press 2018, S. 202f.
129 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 66.

Und so gesteht Kelsen im Vorwort zur ersten Auflage der *Reinen Rechtslehre* den Idealismus seines *reinen* Ansatzes, wenn er schreibt, dass die Erfüllbarkeit des methodischen Postulats zweifelhaft sein könnte.[130] Letztlich ist das Reinheitspostulat ein bloßes *Setzen* des Unmittelbaren, nämlich eines unmittelbaren, weder durch Ideologie noch besondere Interessen verzerrten, eben *reinen* Anfanges. Nun ist Reinheit aber nicht dadurch »befleckt«,[131] dass sie durch die individuelle Eigenart des Rechtstheoretikers bloß mangelhaft erfüllt wäre (indem etwa persönliche Interessen oder rechtspolitische Erwägungen miteinfließen), sondern dadurch, dass das Setzen der Reinheit immer schon die Vermittlung der Reinheit durch den Setzenden ist. Im Reinheitspostulat vermittelt daher bereits der Postulierende die Reinheit und »befleckt« diese durch diesen Setzungsakt.[132] Der Mythos der Unmittelbarkeit gleicht, so schreibt Barthes, »einer idealen Hausbediensteten«, die noch bevor der Herr heimkehrt, alles erledigt und still verschwindet: Das Unmittelbare »kann eigentlich nur schon immer dagewesen sein«.[133]

Dieselbe Fetischisierung der Unmittelbarkeit charakterisiert auch den Positivismus: Die eine Seite, nämlich das zu erkennen, was *ist*, geht im Trugschluss, dass das, was ist, das *Unmittelbare* ist, unter. Auch die materialistische Rechtstheorie richtet sich auf die Erkenntnis der Wirklichkeit, begreift diese jedoch als – insbesondere durch die Produktionsverhältnisse – *vermittelte*. Darin gibt sie jedoch nicht die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit auf, sondern begreift die Unmittelbarkeit als notwendigen Schein, der wiederum real vermittelt ist. Gegenüber dem Positivismus begreift der Marxismus die Dinge daher in ihrem unmittelbaren Schein als vermittelt und in ihrer Vermittlung als scheinbar unmittelbar. Der Rechtspositivismus gründet dagegen auf einem oberflächlichen Verständnis von Form und Inhalt, in welchem die außerrechtliche Realität des Gesellschaftlichen nicht als durch die Rechtsform vermittelte begriffen werden kann bzw. die »Rechtswirklichkeit [nur; L.L.O] als Problem der Normativität des Rechts« verstanden wird.[134] Die Form ist dort vielmehr das leere, abstrakte *Sollen,* unter welches das Außerrechtliche bloß empirisch subsumiert und dadurch zum Rechtsinhalt wird:[135] »Daher

130 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. V.

131 Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 203.

132 Es sei nur darauf hingewiesen, dass der Begriff der Reinheit dort wieder sinnvoll eingeführt werden kann, wo sich das Denken selbst zum Gegenstand wird, aber das ist ein anderes Thema.

133 Barthes, *Mythen des Alltags*, S. 306.

134 Kelsen, »Was ist die Reine Rechtslehre?«, in: *Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti*, Zürich: Polygraph 1953, S. 147.

135 Siehe auch *HKW* 2/1, S. 88, wo Kelsen schreibt, dass das »Sollen selbst [...] nur eine Form ist«; vgl. auch Simon Birnbaum, »Rechtsform und

kann jeder beliebige Inhalt Recht sein.«[136] So lesen wir bei Kelsen, dass die Reine Rechtslehre »einen relativ formalen Charakter haben muß«, weil durch die formal-abstrakten Begriffe der Rechtslehre »die ungeheure Fülle des positiven Rechtsmaterials erkenntnismäßig gemeistert werden [soll]« bzw. »das ihr aufgegebene Material in ein System möglichst präziser Begriffe möglichst erschöpfend einzufangen [ist]«.[137] Weil sich die Erkenntnis der Reinen Rechtslehre daher bloß auf das Recht als abstrakte Rechtsnorm richtet, spricht etwa Simon Birnbaum vom »positivistischen Ausklammern der kapitalistischen Gesellschaft«.[138] Werner Krawietz weist darauf hin, dass das Reinheitspostulat als Ursache für Kelsens »verabsolutierten *Normativismus*« verstanden werden muss, in dem die Erkenntnis des Rechts auf die Erkenntnis von Rechtsnormen beschränkt ist.[139]

Der Begriff der Reinheit hat sich als der Ausdruck einer Erkenntnis des *Rechts als Rechtsnorm* ergeben, insbesondere unter dem geltungstechnischen Ausschluss spezifischer inhaltlicher Anforderungen moralischer oder politischer Natur. Geltung als »spezifische Existenz einer Norm« bzw. Geltung als die spezifische Existenzweise des Rechts als Rechtsnorm bringt zum Ausdruck, dass irgendetwas sein oder nicht sein soll.[140] Und auch hier gilt, dass dieses »sein soll« ein reines, abstraktes und das heißt ein von der spezifisch moralischen Normativität unabhängiges Sollen meint. Es meint folglich gerade *nicht* die Rechtfertigung einer bestehenden Rechtsordnung, wie der häufigste Einwand gegen die Reine Rechtslehre – das sogenannte »Hitler Argument« –[141] behauptet, sondern ist wertfreie Erkenntnis.[142] *Diese* Neutralität der Reinen Rechtslehre schwindet auch nicht mit der scheinbar veränderten Fragestellung,

Herrschaft«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, S. 84.

136 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 201.

137 Kelsen, »Was ist die Reine Rechtslehre?«, S. 160.

138 Birnbaum, »Rechtsform und Herrschaft«, S. 85. Dagegen vermisst auch Uhlig in der materialistischen Rechtstheorie einen *rein* rechtlichen Zugang, wenn er dieser vorwirft, dass »bedeutende theoretische Aussagen kaum als Produkt einer Untersuchung von Recht erscheinen, sondern vieles darauf hindeutet, dass sie als auf das Recht bezogene Passstücke zu anderen, bereits vorher bestehenden Komplexen entwickelt wurden« (Uhlig, *Das Recht bei Marx und im Materialismus*, S. 375). Selbstverständlich entgeht ihm dabei die Hegelianische Pointe, dass eine ausschließlich auf das Recht fokussierende Betrachtung das Recht notwendigerweise verfehlt.

139 Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, S. 351.

140 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 9f.

141 Walter Ott, *Die Vielfalt des Rechtspositivismus*, Baden-Baden: Nomos 2016, S. 25.

142 Siehe auch Leser, »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, S. 142.

»Why should the law be obeyed?«. Hermann Klenner sieht darin, dass Kelsen auf die Frage, wieso das Recht *befolgt werden soll*, die Grundnorm anführt, den endgültigen Beweis für die Legitimierung der geltenden Rechtsordnung durch die Reine Rechtslehre.[143] Dabei übersieht Klenner jedoch, dass sich Kelsen hier gerade nicht auf eine Frage der Rechtfertigung des Rechts einlässt – der Titel des Aufsatzes soll vielmehr auf diese falsche Fährte führen –, sondern der Frage abermals eine wissenschaftstheoretische Wende verleiht:

> To the question why we ought to obey its provisions [of the constitution; L.L.O.] a science of positive law can only answer: the norm that we ought to obey the provisions of the historically first constitution must be presupposed as a hypothesis.[144]

Die Frage, wieso das Recht befolgt werden soll, wird bei Kelsen an die Frage, wieso das Recht gilt, gebunden und entlang des Stufenbaues der Rechtsordnung, letztlich daher mit der Grundnorm, beantwortet. Wieso das Recht befolgt werden *soll,* artikuliert in einer ideologiekritischen Deutung keine moralische oder gerechtigkeitsorientierte Normativität, sondern das reine, abstrakte Sollen, das sich – wie oben gezeigt – ja gerade von derlei »Verunreinigung« abheben will.[145] Damit geht auch ein Wechsel im Adressaten der Frage einher: Sie richtet sich weniger an die Bevölkerung als vielmehr an die Rechtswissenschaft selbst. Klenners Einwand ist, wie sein Aufsatz insgesamt, gewillt, *hinter* der Reinheit einen »eigentlichen« partikularen Inhalt aufzudecken und verfehlt es daher, die »wirkliche« Reinheit in ihrem Verhältnis zur politischen Ökonomie zu reflektieren.

Bei Umberto Cerroni wird demgegenüber die Reinheit selbst zum Ausdruck bürgerlicher Verhältnisse und zwar in dem Sinne, dass die Bedingung einer reinen, und das heißt auch allgemeinen Theorie der Rechtsnorm im bürgerlichen Staat als einer abstrakt-allgemeinen öffentlichen Autorität zu suchen ist: »[U]nd nur ein derartiger Staat kann die eigene Typisierung einer *gleichen Norm für alle* artikulieren und tolerieren, ohne die es in der Tat keine wirklich *allgemeine* Theorie der Rechtsnorm geben könnte«.[146] Das Reinheitspostulat wird bei Cerroni zur Manifestation der Trennung der öffentlichen von der gesellschaftlichen Sphäre, der wahrlich *reinen* Reduktion des Menschen auf das abstrakt freie und gleiche Rechtssubjekt. Damit stimmt auch Paschukanis überein, wenn er schreibt, dass sich erst im bürgerlichen Zeitalter »das rein juristische

143 Hermann Klenner, *Rechtsleere – Verurteilung der Reinen Rechtslehre*, Frankfurt am Main: Marxistische Blätter 1972, S. 50.

144 Kelsen, »Why should the law be obeyed?«, S. 257.

145 Siehe auch Leser, »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, S. 142.

146 Umberto Cerroni*, Marx und das moderne Recht*, Frankfurt am Main: Fischer 1974, S. 51.

Moment« absondern konnte.[147] Auch Krawietz deutet auf die »gesellschaftliche Bedingtheit des Rechts*wissenschafts*systems« (Hervorhebung L.L.O.) hin,[148] sodass das Reinheitspostulat auch nicht einfach als »Vorschlag zur wissenschaftlichen ›Arbeitsteilung‹« verstanden werden kann.[149] Im Grunde entspricht Cerronis Diagnose der Hegel'schen Einsicht von der Geschichtlichkeit nicht nur des Rechts, sondern des Denkens über das Recht selbst: Bleibt die Methodenreinheit bloß mangelhaft erfüllbares Postulat, fehlt der Reinen Rechtslehre die Selbstreflexion, sich als historisch und gesellschaftlich bestimmtes Sein zu begreifen. Auch für *Iustitia* gilt das Hegel'sche Diktum: »[D]ie Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug«.[150]

1.4 Aufhebung der Sein-Sollen-Dichotomie: Hegels Kritik am *Sollen* in der *Wissenschaft der Logik*

Ich möchte mich der an Hume anknüpfenden Sein-Sollen-Dichotomie Kelsens noch auf eine untypische Weise widmen, nämlich über die Hegel'sche Kritik am Begriff des Sollens selbst. Wieso das *perennierende Sollen* den »Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit« bezeichnet, ist Gegenstand der folgenden Darstellung.[151] In der *Wissenschaft der Logik* schreibt Hegel, das Sollen »*ist* und *ist* zugleich *nicht*«,[152] denn einerseits ist es das, was sein soll, das heißt es ist als *Ansichsein* gesetzt, und andererseits ist dieses Ansichsein ein *Nichtsein,* eben weil es doch erst noch sein soll und noch nicht ist. Als Ansichsein ist das Sollen eben exakt das, was *eigentlich* sein *soll*, das heißt etwas, das sein müsste, weil es Bestimmung des Etwas ist,[153] aber doch nicht ist. Mit dem Sollen ist daher eine Bestimmung eingeführt, die über sich hinausweist – denn das was *ist,* genügt nicht; es ist im Hinblick auf es eine Schranke zu überschreiten – und zugleich auch *nicht* über sich hinausweist, weil Etwas nur *als* Sollen überhaupt eine Schranke hat.[154] Anders formuliert produziert das Sollen erst jene Schranke, über die es hinauswill. »Das Sollen für sich enthält die Schranke und die Schranke das Sollen. […] [D]ie Schranke ist bestimmt als das Negative des Sollens und das Sollen ebenso als das Negative der

147 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 94 [S. 71].

148 Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, S. 397.

149 Kulenkampff, »Rechtspositivismus und marxistische Rechtstheorie«, S. 537.

150 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke* Bd. 7, S. 28.

151 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 148.

152 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 143.

153 Vgl. auch Horst Friedrich, *Hegels »Wissenschaft der Logik«. Ein marxistischer Kommentar*. Dritter Teil, Berlin: Dietz 2009, S. 58.

154 Hegel, *Wissenschaft der Logik I,* S. 144.

Schranke.«[155] An anderer Stelle schreibt Hegel, dass im Sollen »immer die Ohnmacht [liegt], daß etwas anerkannt wird als berechtigt und daß sich dasselbe doch nicht geltend zu machen vermag«.[156] Gerade weil das Sollen aber das Endliche als das zu Überwindende fixiert, verharrt es in demselben, es ist der »Formalismus der Möglichkeit«, der an der Schranke des Endlichen »eine Realität« hat.[157] Es ist die Realität des unendlichen Progresses, also der schlechten Unendlichkeit. Das Sollen stellt sich als dieser Formalismus jedweder Endlichkeit entgegen, ungehindert, unendlich, als »Norm, die stets fordert und nie erfüllt wird«.[158]

In Anknüpfung daran »können zwei Vorurteile [der kritischen, das heißt insb. Kantischen Philosophie; L.L.O.] näher gerügt werden«:[159] Das erste betrifft die »*Verendlichung*«[160] des Sollens, weil es im Verharren in der Endlichkeit selbst nur das »*endliche*[] *Hinausgehen*«[161] ist. In gewohnter Polemik bringt Hegel diesen Gedanken auf den Punkt:

> [D]ie Räsoneurs, deren Verstand sich die unaufhörliche Befriedigung gibt, gegen alles, was da ist, ein Sollen und somit ein Besserwissen vorbringen zu können, […] sehen nicht, daß für die Endlichkeit ihrer Kreise das Sollen vollkommen anerkannt wird.[162]

Die unaufhörliche Penetranz des Sollens ist im wahrsten Sinne des Begriffes *besser-wisserisch*, weil in ihm die schlechte Unendlichkeit vollständig manifest ist; gegen alles, was ist, lässt sich das, was nicht ist, aber sein soll, ohne weitere Begründung anführen. Die Pointe aber liegt darin, dass die Verfechter einer solchen am Sollen orientierten, das heißt idealistischen Kritik, nicht begreifen, dass das Sollen selbst schon ihren endlichen Diskurs bestimmt bzw. in diesen vollständig integriert *ist*.

Das andere betrifft die sich im Kantischen *Ding an sich* manifestierende Schranke des Denkens. Wenn das *Ding an sich* als Schranke des Denkens, als das unerkennbare Jenseits des Denkens postuliert wird, so liegt in dieser Behauptung »die Bewußtlosigkeit, daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen

155 Hegel, *Wissenschaft der Logik I,* S. 148.
156 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 200, § 97 Zusatz.
157 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 145.
158 Anton Friedrich Koch, »Dasein und Fürsichsein (Logik der Qualität)«, in: Anton Friedrich Koch/Frederike Schick (Hg.), *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, *Klassiker Auslegen* Bd. 27, Berlin: Akademie 2002, S. 41; vgl. auch Ernst Bloch, *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1972, S. 448.
159 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 145.
160 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S.159.
161 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S.147.
162 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 147 f.

ist«.[163] Denn die Bestimmung der Schranke ist eine Bestimmung *gegen* das Unbeschränkte, eine Bestimmung also, die auf die Abhebung von seinem Anderen angewiesen ist und die sich in diesem Sinne immer schon selbst überschritten hat: Das Unbeschränkte ist die Schranke der Schranke selbst. Die Unerkennbarkeit des *Dings an sich* ist hingegen der verbleibende Rest einer Philosophie, die nicht nur eine harte Grenze zwischen Denken und Sein, zwischen Subjekt und Objekt zieht, sondern sich dem Imperativ verpflichtet fühlt, »daß das Denken etwas Höheres als die Wirklichkeit sein, von ihr sich entfernt in höheren Regionen halten *soll*«.[164] Hegel wiederholt hier einen Gedanken, der weiter oben bereits als Teil seiner Methodenkritik expliziert wurde. Welche Konsequenz hat dieses Gebot aber für das Denken als Denken? Wenn das Denken über der Wirklichkeit schweben *soll*, dann ist das Denken »selbst als ein *Sollen* bestimmt« und hat sich von der Wirklichkeit endgültig entfernt.[165] Das Umschlagen des Sollens in Sein ist die Aufhebung der Sein-Sollen-Dichotomie als eine dem Begriff des Sollens selbst innewohnende Bestimmung:[166]

> Dieses Unendliche hat die feste Determination eines *Jenseits*, das nicht erreicht werden kann, weil es nicht erreicht werden *soll*, weil von der Bestimmtheit des Jenseits, der *seienden* Negation nicht abgelassen wird.[167]

Solange das Sollen nur die Negation des Endlichen ist, reproduziert es dasselbe in einem unendlichen Progress, denn es ist auf das Endliche angewiesen, von welchem es sich abhebt.

Diese Kritik des Sollens hat praktische Konsequenzen für die Bestimmung eines »nichtknechtische[n], gelingende[n] Selbstverhältnisses«.[168] Um dem Selbst oder der Wirklichkeit nicht nur heteronom entgegenzutreten, darf das normative Maß dieses Verhältnisses nicht einfach *gesollt* sein, sondern es muss *sein*, das heißt dem Selbst oder der Wirklichkeit *immanent* sein. Ist dem so, ist das Maß nicht mehr Maß in seiner herkömmlichen Bedeutung, sondern Teil der Wirklichkeit, die sich dann selbst ihr Maß ist. Das Sollen hingegen ist die bloße »Abstraktion« von der Wirklichkeit und daher auch nur ein »unvollkommenes Hinausgehen«,[169] weil es an dieselbe gebunden bleibt. Mit dieser Form immanenter Kritik, die das Sollen im Sein aufgehen lässt, hängt Hegels Begriff von Befreiung zusammen, den er – offenbar wenig beachtet – in der

163 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 145.
164 Ebd.
165 Ebd.
166 So auch *Bloch*, *Subjekt – Objekt*, S. 447.
167 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 156.
168 Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin: Suhrkamp 2018, S. 56.
169 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 147.

Wissenschaft der Logik entwickelt: »Freilich ist nicht jedes Hinausgehen und Hinaussein über die Schranke eine wahrhafte Befreiung von derselben, wahrhafte Affirmation«.[170] Dass Befreiung und Affirmation synonym gesetzt sind, erscheint zunächst als Oxymoron. Aus der Kritik des Sollens, das stets über die Wirklichkeit hinauswill und doch an sie gebunden bleibt, folgt, dass die wahrhafte Befreiung nicht in der mangelhaften Überwindung der Wirklichkeit durch das Sollen liegt, sondern die Affirmation der Wirklichkeit selbst ist. Erst die Affirmation der Wirklichkeit als Wirklichkeit bzw. die Affirmation der Wirklichkeit in ihrer Gegensätzlichkeit vermittelt ihre Überwindung, nicht die schlechte Affirmation durch das Verharren in ihr.

Auch Ernst Bloch zieht eine entscheidende ideologiekritische Konsequenz aus Hegels Kritik des Sollens, die er als eine Kritik am Protestantismus und sodann als eine Kritik am Arbeitsfetischismus interpretiert: »Es ist das jenes Stück Protestantismus, jenes Stück unendlicher Arbeitsmoral, das Hegel in wahrer Größe von sich abtut.«[171] Im unaufhörlichen Streben als Selbstzweck richtet sich Hegel daher nicht nur, wie Bloch richtig feststellt, gegen das Faustische »Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen«, sondern nimmt schon die Kritik am *american dream* vorweg.[172] Bloch übersieht jedoch die Pointe der Hegel'schen Erfahrungsgeschichte als immanente Kritik, wenn er ihm wiederum vorwirft, zwar »mit großem Recht gegen dies perennierende Sollen [vorzugehen]«, dabei jedoch »überhaupt kein Unverwirklichtes mehr zu behalten, also keine Zukunft«.[173] Bloch scheint hier ein *Prinzip Hoffnung* zu vermissen, doch formuliert er in seinem gleichnamigen Hauptwerk selbst die Hegel'sche und Marx'sche Kritik an Positivismus und stumpfem Idealismus: »An den Dingen zu kleben, sie zu überfliegen, beides ist falsch.«[174]

170 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 146 f.
171 Bloch, *Subjekt – Objekt*, S. 448.
172 Ebd.
173 Bloch, *Subjekt – Objekt*, S. 446.
174 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 256.

2 Warenform und Rechtsform: Zur Dialektik von Freiheit und Herrschaft

Dem ideologiekritischen Anliegen entsprechend, das Recht als »historische Form«[1] zu entwickeln, fungiert auch in der Analyse des Rechtsverhältnisses das Rechtssubjekt, das heißt der konkret-leibhaftige, in den »wirklichen Lebensprozeß«[2] eingebundene Mensch, als theoretischer Ausgangspunkt. Indem Paschukanis die Kategorie des Rechtssubjekts als »Atom der juristischen Theorie« bezeichnet, setzt er die Rechtsform in Analogie zur Warenform bzw. das Verhältnis zwischen Rechtssubjekten in Analogie zum Verhältnis zwischen Warenbesitzern.[3] *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* will sich strukturell als Hommage auf Marx' *Kapital* verstanden wissen und so paraphrasiert Paschukanis den Anfang des *Kapitals*, wenn er schreibt:

> Ähnlich wie der Reichtum der kapitalistischen Gesellschaft die Form einer ungeheuren Anhäufung von Waren annimmt, stellt sich die ganze Gesellschaft als eine unendliche Kette von Rechtsverhältnissen dar.[4]

Entsprechend dort: »Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine ›ungeheure Warensammlung‹, die einzelne Ware als seine Elementarform.«[5] Dem Rechtssubjekt als Atom entspricht die Ware als Elementarform. Im vorliegenden Kapitel soll die Argumentation nachvollzogen werden, die in dem Gedanken vom juristischen Verhältnis als Kehrseite des ökonomischen kulminiert.[6] Daher wird in einem ersten Schritt die Marx'sche Wertformanalyse dargestellt, die für das Verständnis von Paschukanis' Rechtsformtheorie unerlässlich ist. Erst im Anschluss an die Entwicklung der Begrifflichkeiten der Wertformtheorie kann Paschukanis' Rechtsformtheorie rekonstruiert und weitergedacht werden. In einem letzten Schritt wird Paschukanis' Begriff der Rechtsform mit den Einwänden Kelsens konfrontiert, die sich grob als »Reproduktion bürgerlicher Ideologie« und »Reduktionismus« zusammenfassen lassen.

1 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 52 [S. 26].
2 *MEW* 3, S. 26.
3 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 109 [S. 87].
4 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 84 [S. 60].
5 *MEW* 23, S. 49.
6 Vgl. Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 84 [S. 60].

2.1 Rechtsform und Gewalt

Es ist faszinierend, in welcher Vielfalt und in welcher Ausführlichkeit über Recht und Staat nachgedacht wird, ohne dieselben als Gewaltverhältnisse zu thematisieren. So stellt auch Lagasnerie der politischen Philosophie die Diagnose, sie mache es sich zur Aufgabe, »sich eine Möglichkeit vorzustellen, vom Staat zu sprechen, ohne von der Gewalt zu sprechen«.[7] Ganz richtig führt er dieses Versagen der politischen Philosophie auf die Kantische Abstammungslinie zurück, die in die vollständige Neutralisierung unseres Verhältnisses zum Recht in diskurstheoretischen Ansätzen mündet.[8] Rechtliche Normen seien demnach das Resultat von rationalen, auf der Logik von Anerkennung, Gegenseitigkeit und Entscheidung beruhenden Verfahren, Ergebnis einer freien Übereinkunft, die sich der zumindest fiktiven Beteiligung aller versichert. Weil das Recht daher in dieser klassisch bürgerlichen Logik – eine vertragliche Übereinkunft als legitime Quelle der Macht – von denjenigen hervorgebracht ist, die sich diesem zugleich unterwerfen, genießt dasselbe eine gewisse Immunität gegenüber Kritik: Wer sich gegen das Recht, das heißt als demokratisch Hervorgebrachtes auch gegen das Allgemeine, Vernünftige, Anerkannte, Universelle äußert, der macht sich innerhalb dieser Logik verdächtig, zugleich Bedenken gegenüber der demokratischen Gemeinschaft als solche zu formulieren. Daran entfacht ein logisches Lauffeuer, das über eine Gleichschaltung von Rechts- und Staatskritik mit Demokratiefeindlichkeit zu dem frappanten Eilschluss gelangt, es handle sich möglicherweise um die Betätigung nationalsozialistischen Gedankenguts, jedenfalls aber um eine Spielart totalitären Denkens. Jenseits dieses Moralismus ist der Vorwurf des totalitären Denkens ironischerweise mit dem – ursprünglich durch Carl Schmitt gegen den Liberalismus formulierten und danach vom Postmarxismus rezipierten – Einwand verknüpft, nicht in der Lage zu sein, das genuin »Politische« oder die spezifische Normativität rechtlicher Ordnungen zu erklären. Die folgende Arbeit wird sich an zahlreichen Stellen mit exakt diesen Vorwürfen auseinandersetzen, die in unterschiedlicher Gestalt begegnen, so etwa als Vorwurf der Reduktion des Rechts auf die Ökonomie (ökonomischer Reduktionismus/Ökonomismus).

Die politische Philosophie setzt sich mit Herrschaft und Gewalt nur unter dem Gesichtspunkt ihrer Legitimität und Legitimation auseinander, sodass sich, wie Lagasnerie treffend festhält, die »Problematik der Legitimation der Gewalt [...] zu Lasten der Problematik der Gewalt durchgesetzt [hat]«.[9] Diese »Objektverschiebung« basiert auf einem banalen Trick: Dass die Gewalt außerhalb von Gesetz und Staat liegt, ist

7 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 63.
8 Ebd.
9 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 71.

innerhalb der vertragstheoretischen Logik ein analytisches Urteil. Denn entspringen Gesetz und Staat einem friedlichen und rationalen, diskursiven Verfahren, dann eignet ihnen eine Art ursprünglicher Gewaltlosigkeit, eine Gewalt, die keine ist, weil sich ihr das Subjekt als Staatsbürger freiwillig und aus vernünftiger Einsicht unterwirft und daher als die seinige anerkennt.[10] Gewalttätig erscheint der Staat demnach nur im Exzess, also dann, wenn er gegen seinen eigenen Begriff, gegen seine selbstgesetzten Normen agiert. Der Staat ist nur gewalttätig, wenn er sich auflöst und eigentlich nicht mehr Staat ist, etwa in Ausschreitungen der Exekutive oder Willkür der Justiz. Die Gewalttätigkeit des Staates ist damit schon begrifflich ausgeschlossen. Doch die Gewalttätigkeit kann nicht durch vertragliche Unterwerfung getilgt werden; eine Binsenweisheit, die sogar ins positive Recht Eingang gefunden hat, wo etwa die Einwilligung in strafbare, die körperliche Integrität der einwilligenden Person betreffende Handlungen durch eine Sittenwidrigkeitsklausel begrenzt ist. Behalten wir jedoch vorausschauend im Hinterkopf, dass die Form, in der sich bürgerliche Herrschaft betätigt, das heißt die Form von Eigentum, Recht und Staat, ambivalent ist. Diese Begriffe umfassen ihren Exzess immer schon in dem Sinne in sich, dass sie nur genau dann das sind, was sie sind, wenn oder indem sie sich überschreiten. Gewalt und die Gewaltlosigkeit sind in den Begriffen des bürgerlichen Eigentums, des bürgerlichen Rechts und des bürgerlichen Staats in dieser Doppelung enthalten und lassen sich weder in die eine noch in die andere Seite auflösen.

Die Verdrängung offenkundiger Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse als unmittelbare Formen der Gewalt (Sklaverei oder Leibeigenschaft, Kinderarbeit) markiert historisch den Übergang zur freien Marktwirtschaft, zu kapitalistischer Produktionsweise und bürgerlicher Gesellschaft. Doch muss mit Heide Gerstenberger diese historische Schnittstelle in einem bestimmten Sinn relativiert werden. An die Stelle derartiger Formen direkter Herrschaft und Gewaltausübung gegenüber Arbeitskräften und dem blanken Recht des Stärkeren durch räuberische Aneignung tritt im Kapitalismus eine spezifische Vermittlung.[11] Diese Vermittlung ist das Rechtsverhältnis bzw. die Beziehung zwischen Rechtssubjekten, die wirtschaftliche Beziehungen weitgehend versachlicht. Mit der historischen Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols im Kapitalismus und der Verdrängung der Feudalordnung schwindet eine eigenständige Strukturbedeutung direkter Gewaltformen im nicht-öffentlichen Raum.[12] Es ist, wie sie schreibt, eines der »Grün-

10 Vgl. Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 64.

11 Heide Gerstenberger, *Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2017, S. 11.

12 Gerstenberger, *Markt und Gewalt,* S. 14.

dungselemente moderner Staatlichkeit«, dass das Recht auf unmittelbare Gewaltanwendung dem Staat sowie seinen Verwaltungsorganen allein vorbehalten ist.[13] Doch ist die Verdrängung von Praktiken direkter Gewalt, die sie als Formen »entgrenzter Ausbeutung« versteht,[14] nicht als Strukturnotwendigkeit innerhalb der kapitalistischen Moderne anzusehen, wie dies etwa im Zirkulationsmarxismus vertreten wird.[15] Dass sich direkte Gewaltpraktiken trotz ihrer staatlichen Monopolisierung dennoch in der Sphäre des Privaten fortsetzten und immer neue Gestalt annahmen, macht Gerstenberger etwa am Beispiel der Disziplinierung von Arbeitskräften mit Fabrikordnungen, rigiden Leitungspraktiken etc. deutlich.[16] Damit tritt Gerstenberger der fortschrittsgläubigen Vorstellung entgegen, es existiere eine dem Kapitalismus inhärente Entwicklungstendenz, Formen direkter Gewalt aus dem ökonomischen Verhältnis zu verdrängen.[17] So lässt etwa auch Nikolaj Gogol seinen Protagonisten Tschitschikow in *Die toten Seelen* genau jenen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zwischen der Überwindung der Leibeigenschaft als gesellschaftlichem Fortschritt und dem Rückgang von Gewalt hinterfragen, welcher gemeinhin als unbestrittene Wahrheit Bestand hat:

> Jetzt kommandierst du Bauern, die dein Eigentum sind, kommst einigermaßen gut mit ihnen zurecht und mißhandelst sie nicht, weil's auch dein eigener Schaden wäre. Lebst du aber in Petersburg, so hättest du Beamte unter dir und würdest sie im Bewußtsein, daß sie nicht deine Leibeigenen sind, bis aufs Blut peinigen.[18]

Mit Gerstenberger und Gogol ist das Narrativ des sozialen Fortschrittes im Kapitalismus hinterfragt. In der Einsicht, dass das ökonomische Verhältnis zwischen Kapital und doppelt freiem Lohnarbeiter nicht vollständig frei von direkten Gewaltverhältnissen ist, wird ein darüber hinausgehendes Charakteristikum von Kapitalismus, bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Recht deutlich: Diese historisch konkreten Formen existieren realiter nicht in dieser begrifflichen Reinform. Umgekehrt ist mit der begrifflichen Reinform keine Abstraktion von den wirklichen gesellschaftlichen Verhältnissen verbunden, sondern sie bringt stets einen *notwendigen* Zusammenhang zum Ausdruck, zu dem sich eine Fülle an kontingenter Mannigfaltigkeit gesellt. Wird daher im weiteren Verlauf die bürgerliche Rechtsform als die spezifische Form freier und gleicher

13 Ebd.
14 Gerstenberger, *Markt und Gewalt*, S. 17.
15 Zum Begriff des Zirkulationsmarxismus insbesondere unter 2.3.2.2.
16 Gerstenberger, *Markt und Gewalt*, S. 68.
17 Gerstenberger, *Markt und Gewalt*, S. 11, S. 674; siehe auch Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 176 [S. 158f.], der dies für die Entwicklung des Strafrechts argumentiert.
18 Nikolaj Gogol, *Die toten Seelen*, München: dtv 2008, S. 132f.

Persönlichkeit herausgestellt, so bedeutet dies nicht, dass nicht parallel dazu Refeudalisierungstendenzen in den unterschiedlichsten Bereichen (so etwa im österreichischen Mietrecht und der Problematik des Lagezuschlages) zu beobachten sind. Žižek betont gegenüber Gerstenberger, dass Formen direkter Gewalt, deren Kritik gerne auf die personifizierende Kritik an konkret handelnden Subjekten und deren »bösen« Absichten hinausläuft, im kapitalistischen System zugunsten einer objektiven, systemischen und damit anonymen Gewalt abgelöst wird und letztere als *notwendige* Folge der kapitalistischen Produktionsweise primär zu untersuchen seien;[19] dies jedoch ohne dabei in eine ideologische Idealisierung der Verhältnisse zu verfallen oder gar das Narrativ eines menschlichen Kapitalismus fortzuschreiben.

Während also im Feudalismus das Ausbeutungsverhältnis keinerlei juristischer »Formgebung« bedarf – befindet sich doch der Leibeigene in der vollumfänglichen und direkten Verfügungs*gewalt* des Feudalherren – tritt dieses im Kapitalismus nunmehr über die Vermittlung der juristischen Form des Vertrages in Erscheinung.[20] Schon Lukács betont die Bedeutung dessen, den Schein als notwendige Erscheinungsform zu denken.[21] In Christoph Menkes letztem Kapitel seiner *Kritik der Rechte* wird dieser am Vertrag exemplifizierte Verkehrungsprozess für das Recht insgesamt definiert. Das moderne, das heißt bürgerliche Recht macht seine Entgegensetzung zum Nichtrechtlichen zum eigenen Wesenskern:

> Die Rechte in ihrer modernen Form wenden die grundlegende Bestimmung des Rechts, die Gewalt zu begrenzen, auf die Gewalt an, die das Recht selbst ist; *die Rechte sind das Recht des Rechts*.[22]

Diese »Selbstreflexion des Rechts« vollzieht sich im bürgerlichen Recht als doppelte Gewaltbegrenzung »– die Begrenzung der Gewalt des einen gegen den anderen und die Begrenzung der Gewalt der rechtlichen Begrenzung –« und verfährt damit genuin positivistisch.[23] Denn Gegenstand ihres Sicherheitsbedürfnisses ist die private Interessenlage der Menschen, die als gegebene vorausgesetzt ist und nicht begründend eingeholt wird. In der Herleitung und Begründung eben dieser privaten Interessenlage aber liegt die Leistung der marxistischen Rechtskritik, den »Schein des Gegebenen, den die bürgerliche Sicherung des Eigenen ihm [dem Recht] verleiht« aufzulösen.[24]

19 Vgl. Žižek, *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 337f.
20 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 110 [S. 88].
21 Vgl. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 21.
22 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 404.
23 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 404f.
24 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 406.

An die Stelle unmittelbarer Gewalt tritt in der warenproduzierenden Gesellschaft ein Wechselverhältnis von Recht und Herrschaft in dem Sinne, dass Recht zum einen Voraussetzung und Reflex der Warenform und damit der Herrschaft ökonomischer Verhältnisse ist, zum anderen Klassenherrschaft rechtsförmig vermittelt wird. Die Gewalt bürgerlicher Verhältnisse ist eine vermittelte, außerökonomische, die sich in der gesonderten Instanz eines neutralen Staates monopolisiert.[25] Das Verhältnis von Recht und Gewalt steht auch in Zusammenhang mit der Frage nach der Überwindung der Produktionsverhältnisse und der Rechtsform. Es ist wohl kein Zufall, dass der vorletzte Satz in Menkes *Kritik der Rechte*, »Das neue Recht ist daher das Recht, dessen Gewalt darin besteht, sich aufzulösen: die Gewalt, die mit ihrer Ausübung »sofort […] beginnen wird abzusterben««, auch auf eine Weise gelesen werden kann, in welcher das Subjekt des Absterbens das Recht selbst ist.[26] In dieser Leseweise wäre sodann »die Gewalt des neuen Rechts […] die Gewalt der Befreiung« als die Befreiung von Gewalt *und* Recht.[27]

Die Bedeutung der Gewalt in der marxistischen Theorie als revolutionärer Umsturz der Gesellschaft wurde in der Rezeptionsgeschichte jedoch praktisch und theoretisch konsequent überschätzt. Die Metapher von der Gewalt als »Geburtshelfer jeder alten Gesellschaft, die mit einer neuen schwanger geht« muss ernstgenommen,[28] die Gewalt daher nicht als tragendes Moment bei der Umwandlung der Gesellschaft verstanden werden. Nie ist Marx der Ansicht – darauf weist Erich Fromm in *Das Menschenbild bei Marx* hin –,[29] der Gewalt käme eine originäre Funktion in der Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung zu. Damit ist aber zugleich eine Absage an die schöpferisch-emanzipatorische Kraft der *politischen* Gewalt ausgesprochen, sodass die Umwälzung der herrschenden Ordnung von unten, das heißt aber von den ökonomischen und rechtlichen Verhältnissen ausgeht. Die Vorstellung »von einem Ursprungsort der Macht« wird dabei verabschiedet.[30] Mit der Analyse eben dieser ökonomischen und rechtlichen Verhältnisse und ihrer Wechselwirkung werden sich die folgenden zwei Unterkapitel »Warenform und Warenfetisch bei Marx« sowie »Rechtsform und Rechtsfetisch bei Paschukanis« beschäftigen.

25 Ingo Elbe, »Warenform, Rechtsform und Staatsform. Paschukanis' Explikation rechts- und staatstheoretischer Gehalte der Marxschen Ökonomiekritik«, in: *grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte* 2004/9, S. 46f.

26 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 407.

27 Ebd.

28 *MEW* 23, S. 779.

29 Erich Fromm, *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1980, S. 33.

30 Sonja Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerswist: Velbrück 2007, S. 78.

2.2 Warenform und Warenfetisch bei Marx

Im Wesentlichen ist damit bereits der sogenannte Warenfetisch angesprochen, der bei Paschukanis eine erweiterte Deutung in der Form des Rechtsfetisches erfährt. Um diesen wird es in einem nächsten Schritt gehen, wobei auf eine ausholende Darstellung der Genese des Warenfetisches aus dem Begriff der Ware über die Begriffe Gebrauchswert/Tauschwert, Wert, Wertform und Geld nicht verzichtet werden kann. Eine zusammenhanglose Betrachtung des Warenfetisches würde grundsätzlich dem Marx'schen Anliegen widersprechen.

2.2.1 Vorbemerkung zur Konzeption des 1. Kapitels des Kapitals

Mit dem Titel *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* erscheint 1867 der erste Band der sodann durch Friedrich Engels posthum veröffentlichten, aber unvollendeten Trilogie des *Kapitals* (1885 Band II, 1894 Band III), die als Karl Marx Hauptwerk gelten darf. Verweist zwar der Titel *Das Kapital* auf Marx' Vorhaben einer grundlegenden Untersuchung der kapitalistischen Produktionsweise, so taucht der Begriff des Kapitals erstmals im vierten Kapitel im Kontext der Verwandlung von Geld in Kapital auf. Die ersten drei Kapitel beschäftigen sich mit der Ware, dem Geld und der Zirkulation. Die Entfaltung des Begriffes des Kapitals aus dem Begriff der Ware ist nicht der willkürlichen Wahl einer schematischen Darstellungsweise geschuldet, sondern entspringt einem notwendigen Fortgang, in welchem begriffsinterne Gegensätze im Emporsteigen zu einer höheren Stufe aufgehoben werden (Ware-Wert-Geld-Kapital), um sodann auf das real existierende gesellschaftliche Verhältnis, das Klassenverhältnis, zurückgeführt zu werden. Entsprechend schreibt Karl Reitter, dass wir

> den Blick auf den sozialen Klassengegensatz richten [müssen], um den Widerspruch zwischen Gebrauchswert (der lebendigen Arbeit) und dem Tauschwert (dem toten Kapital in der Verfügungsgewalt der Bourgeoise) erfassen zu können.[31]

Von einer inneren Dialektik der Marx'schen Kategorien zu sprechen, macht folglich nur Sinn unter der Berücksichtigung ihrer real gesellschaftlichen Vermittlung.

Die vorliegende Arbeit versteht die Marx'schen Kategorien von Ware, Gebrauchswert, Tauschwert, Wertform, Arbeit, usw. in ihrem eigentlichen Sinn als in einen Entwicklungs-, Wirk- und Vermittlungszusammenhang

31 Reitter, *Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen eines freien Gemeinwesens*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2011, S. 53.

eingebettete Begriffe. Diese stehen in einer ständigen Wechselbeziehung zur sozialen Wirklichkeit:

> Die Zirkulation, die also als das unmittelbar Vorhandene an der Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft erscheint, ist nur, sofern sie beständig vermittelt ist. In sich selbst betrachtet, ist sie die Vermittlung vorausgesetzter Extreme. Aber sie setzt diese Extreme nicht.[32]

An anderer Stelle: »Die Zirkulation trägt daher nicht in sich selbst das Prinzip der Selbsterneuerung. Die Momente derselben sind in ihr vorausgesetzt, nicht von ihr selbst gesetzt.«[33] Das heißt, die gesellschaftlichen Verhältnisse ermöglichen zwar die Zirkulation – insofern sind sie vorausgesetztes Moment –, die gesellschaftlichen Verhältnisse sind aber nicht umgekehrt durch die Zirkulation selbst gesetzte Momente als ihr Resultat. Die Zirkulation ist kein sich seine Voraussetzungen selbst setzender Prozess, sondern bleibt rückgebunden an die Produktionsverhältnisse, in denen das spezifische Klassenverhältnis zwischen Kapital und Arbeiter angesiedelt ist. Erst dort entfaltet sich ein Gegensatz zwischen denjenigen, die Kapital besitzen, und denjenigen, die dies nicht tun, der als Voraussetzung die Zirkulation bzw. den gesamten Kapitalprozess entzündet.[34] Dennoch wirkt auch die Zirkulation zurück auf ihren Ursprung, indem sich Klassenverhältnisse verschärfen. Die Entfaltung von den der Zirkulation enthobenen Begriffen (Ware, Wert, Kapital) bleibt folglich mangelhaft, wenn die ihr zugrundeliegenden gesellschaftlichen (Produktions-)Verhältnisse nicht miteingezogen werden. Dies leistet jedoch Marx und exakt darin liegt die Errungenschaft seiner Ökonomiekritik, die soziale Bedingtheit der scheinbar neutralen ökonomischen Kategorien aufzuzeigen.

Und doch handelt sich bei der Warenanalyse explizit nicht um eine empirische Herleitung der Ware oder Skizzierung eines historischen Entstehungsprozesses, sondern um eine *begriffliche* Explikation.[35] Eine begriffliche Explikation dessen, was Marx in der Wirklichkeit kapitalistischer Produktion vorfindet. Entsprechend schreibt er in den *Randglossen zu Wagner*: »Wovon ich ausgehe, ist die einfachste gesellschaftliche Form, worin sich das Arbeitsprodukt in der jetzigen Gesellschaft darstellt, und dies ist die ›Ware‹.«[36] Als Voraussetzung der Untersuchung

32 Ebd.

33 *MEW* 42, S. 180.

34 *MEW* 42, S. 179.

35 Dies missversteht allerdings Uhlig, wenn er der materialistischen Rechtstheorie vorwirft, sie sei durch eine »Rückzugsstrategie« gekennzeichnet, die in der Aufgabe »realwissenschaftliche[r] Ansprüche« und im Rückzug in eine »nicht-empirische Theorieform« besteht (Uhlig, *Das Recht bei Marx und im Materialismus*, S. 374).

36 *MEW* 19, S. 369.

ist die Existenz des Kapitalismus daher immer schon gesetzt.[37] Die begriffliche Explikation bezieht sich somit auch nicht auf eine universale, absolute Kategorie, die einer von ihr unabhängigen Wirklichkeit übergestülpt wird, sondern auf eine Kategorie, die auf die realiter existierende Ware als »Form des Arbeitsprodukts« bezogen ist.[38]

Diesem Ansatz steht sowohl die Untersuchung der Ware als konkret-sinnliches Ding wie auch die isolierte Untersuchung der Seite der Warenbesitzer entgegen, die über psychologische Deutungs- und Erklärungsmuster die spezifischen Motive hinter dem Tauschakt aufzudecken versucht. Dieserart verfährt die klassische Ökonomie, darunter beispielsweise Adam Smith, der als Vertreter einer objektiven Werttheorie ironischerweise auf eine anthropologisch-psychologische Begründung des Tauschakts verfällt, welchen er auf einen natürlichen Hang zum Tausch zurückführt, und damit der ihm entgegengesetzten subjektiven Werttheorie überraschend ähnelt.[39] Dem ersten Kapitel des *Kapital* widerspricht aber ebenso ein individualistischer Zugang zur Untersuchung, der den Tauschakt stets als zweigliedrige Relation zweier Warenbesitzer und den Arbeitsprozess als individuelles Verhältnis des einzelnen Menschen zur Natur begreift.[40] Hierzu schreibt Michael Heinrich:

> Im Gegensatz zur klassischen und neoklassischen Ökonomie nimmt Marx den Warenaustausch nicht einfach als Vermittlungsform der gesellschaftlichen Reproduktion hin, er betrachtet ihn vielmehr als Ausdruck einer *spezifischen* Form der gesellschaftlichen Arbeit. Marx stellt

37 Vgl. Moishe Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*, Freiburg: Ça Ira 2003, S. 202.

38 *MEW* 23, S. 74.

39 Sowohl die objektive als auch die subjektive Werttheorie verstehen sich als Antwort auf das sogenannte klassische Wertparadoxon, welches sich aus den Unterschieden zwischen dem »Wert« eines Gegenstandes, der zur Produktion dieses Gegenstandes aufgewendeten Arbeitszeit, der persönlichen »Wertschätzung« bzw. des persönlichen Nutzens dieses Gegenstandes und dessen Marktpreis ergibt. (Beispielsweise verhält sich der geringe »Wert« von Lebensmitteln wie Brot und Wasser, die jedoch den hohen »subjektiven Wert« der lebensnotwendigen Bedürfnisbefriedigung besitzen, zum enorm hohen »Wert« von Perlen oder Edelsteinen, die jedoch den im Vergleich zur Lebenserhaltung geringen »subjektiven Wert« eines bloß ästhetischen Zweckes besitzen, widersprüchlich.) Für die subjektive Werttheorie liegt der Wert in Form von »Wertschätzung« auf Seiten der Warenbesitzer, stellt also etwas rein Subjektives dar, für die objektive Wertlehre hingegen ist der Wert eine Eigenschaft der Waren.

40 Michael Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2006, S. 206.

> nicht die Frage danach, was sich die Tauschenden beim Tausch denken, welche Interessen sie verfolgen etc., er untersucht statt dessen wie die gesellschaftliche Arbeit strukturiert ist, die den Einzelnen gar keine andere Möglichkeit als den Tausch lässt.[41]

Die folgende Explikation muss an einer Stelle ihren Anfangspunkt nehmen, dies ist jedoch nicht in dem Sinne zu verstehen, dass die Marx'sche Warenanalyse an ihren Anfang dogmatisch den Begriff der Ware setzt, der zu Beginn schon voll entwickelt ist und sodann auf die realen Warenphänomene Anwendung finden kann.[42] Ebenso wie Hegel zu Beginn seiner *Wissenschaft der Logik* den Anfang der Wissenschaft problematisiert, nämlich dahingehend, dass dieser weder etwas Unmittelbares (als irgendwie bestimmte inhaltliche Setzung) noch etwas Vermitteltes (das heißt aber als Resultat und damit nicht als Anfang im eigentlichen Sinn) sein kann und sich vielmehr als vermittelte Unmittelbarkeit herausstellen wird,[43] setzt Marx an den Anfang seiner Abhandlung die Ware als eine solche – empirisch vorgefundene – Unmittelbarkeit, deren Vermittlung er anschließend in den drei *Kapital*-Bänden leistet. Eine zusammenhanglose Abhandlung einer Kategorie nach der anderen widerspricht daher grundsätzlich dem Vermittlungsgedanken. Versteht man jedoch das *Kapital* als Theorie, die erst als Totalität ihrer Momente ist, so kann das real existierende Klassenverhältnis nicht mehr als bloßer Anwendungsfall eines von ihm unabhängigen, im Vorhinein definierten Kategorienkatalogs gedacht werden. Auch die Kategorien sind nicht mehr bloße Bezeichnungsausdrücke für Klassenverhältnisse, sondern letztere werden zum selbständigen Moment innerhalb der Kategorienbildung.[44] Marx spricht davon, dass die Zirkulation »nicht nur in jedem ihrer Momente, sondern als Ganzes der Vermittlung, als totaler Prozeß selbst vermittelt sein [muss]«, daher nur »*Phänomen eines hinter ihr vorgehenden Prozesses*«, »ihr unmittelbares Sein […] daher reiner Schein« ist.[45] Dem widerspricht grundlegend eine nominalistische Position, nach welcher Allgemeinbegriffe bloße gedankliche Fiktionen seien, die keinerlei Entsprechung in der extramentalen Wirklichkeit, welche ausschließlich

41 Ebd.

42 Wie es beispielsweise Werner Becker behauptet, vgl. Werner Becker, »Dialektik als Methode in der ökonomischen Werttheorie von Marx. Eine kritische Analyse der dialektischen Struktur der Wertgleichung des ›Kapitals‹ (1. Band)«, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 1974/4, S. 342.

43 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 65ff. Die vermittelte Unmittelbarkeit als Anfang ist das reine Wissen als Unmittelbarkeit, das jedoch über die *Phänomenologie des Geistes* als der Geschichte der Erfahrung des Bewusstseins hin zum absoluten (reinen) Wissen vermittelt ist.

44 Vgl. auch Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 52.

45 *MEW* 42, S. 180.

über Einzeldinge konstituiert ist, finden. Demgemäß wären Begriffe wie Wert, Klasse, Kapital bloß gedankliche Zusammenfassungen einzelner, das heißt aber nicht-systematischer und nicht-gesellschaftlicher Phänomene. Der Springpunkt bei Marx liegt in der Widerlegung einer solchen Position.

Diese Begriffsentwicklung kann für den Anspruch der vorliegenden Arbeit nicht in ihrer Gesamtheit dargestellt werden und beschränkt sich in diesem Kapitel auf Erläuterungen bis zur Stufe des Warenfetisches. Dies rührt nicht nur daher, dass eine Detailanalyse der Aporien der Zirkulationssphäre sowie des relativen und absoluten Mehrwerts den Rahmen sprengen würde – wenngleich entscheidende Momente an der ein oder anderen Stelle ausgeführt werden –, sondern insbesondere daher, dass Paschukanis seiner Analogie ausschließlich Kategorien der Wertformanalyse zugrunde legt, was den nicht unberechtigten Vorwurf der Zirkulationsfixiertheit veranlasst. Trotz ihrer gesellschaftlichen Vermittlung ist für die nachfolgende Untersuchung der Kategorien ein gewisses Maß an Definitionscharakter nicht zu vermeiden, wenn die einzelnen Schritte der Warenanalyse detailliert ausgeführt werden sollen.[46]

2.2.2 *Ware*

In der bereits zitierten Stelle, die am Anfang des *Kapitals* steht, grenzt Marx seinen Untersuchungsgegenstand auf »Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht« ein und hebt die Ware als die »Elementarform« des Reichtums dieser Gesellschaften heraus.[47] Marx erscheint daher auch der Reichtum dieser Gesellschaften als »ungeheure Warensammlung« und legt der gesamten Analyse eine Betrachtung der Ware zugrunde.[48] Damit ist keine inhaltliche Bestimmung des Reichtums gesetzt, sondern eine Besonderheit der kapitalistischen Gesellschaft ausgesprochen, welche die Ware zur typischen *Form* ihres Reichtums hat. Während im mittelalterlichen Feudalsystem die überwiegende Zahl der (landwirtschaftlich) produzierten Güter entweder in Abgaben an den Grundherren oder in Konsumtionsmitteln für den eigenen Bedarf bestanden, das heißt nur ein zu vernachlässigender Teil der Güter zum Tausch verblieb, wird im kapitalistischen Wirtschaftssystem der

46 Die spezifisch schriftliche sprachliche Ausdrucksform wird bereits durch Sokrates im Dialog *Phaidros* bemängelt, wenn er der geschriebenen Rede Schweigen vorwirft, da sie sich nicht gegen eine selektive Lektüre und sohin Dekontextualisierung und Erstarrung der zum Ausdruck gebrachten Gedanken zur Wehr setzen kann.

47 *MEW* 23, S. 49.

48 Ebd.

Gütertausch umfassend und die Warenform zum »elementarische[n] Dasein« des Reichtums.[49]

2.2.2.1 Gebrauchswert

Die Ware ist wesentlich durch ein Verhältnis zweier Eigenschaften charakterisiert. Als stofflicher Gegenstand besteht der Zweck einer Ware in der Befriedigung eines Bedürfnisses bzw. in ihrer Nützlichkeit für den Menschen. Diese artikuliert sich in einer unendlichen Vielfalt an Weisen, die der Vielfalt menschlicher Bedürfnisse entspricht, sei dies unmittelbar als Nahrungsmittel oder mittelbar als Produktionsmittel.[50] In Rücksicht ihrer physischen Existenz als Warenkörper samt ihrer qualitativen Beschaffenheit, das heißt samt ihren mannigfachen Eigenschaften, bezeichnet Marx die Ware als *Gebrauchswert*. Der Gebrauchswert ist notwendig mit dem Warenkörper als physisch-stoffliches Ding verknüpft, sodass er auch stets in quantitativer Bestimmtheit auftritt (Elle Leinwand, Tonne Eisen, usw.). Beispielsweise besteht der Gebrauchswert eines Schreibtisches darin, darauf zu schreiben, und der Gebrauchswert von Rohstoffen darin, im weiteren Produktionsprozess von Nutzen zu sein, so etwa Holz für die Papierherstellung. Als »stoffliche[r] Inhalt des Reichtums« ist der Gebrauchswert nicht an eine bestimmte gesellschaftliche Form – hier die kapitalistischen Produktionsweise – gebunden und besteht aus diesem Grund unabhängig vom Tausch.[51] Es handelt sich um eine dingliche Eigenschaft, die in der Geschichte der Menschheit auf den Augenblick zurückreicht, in welchem der Mensch bildlich gesprochen zum ersten Mal Luft atmete. Allein die Nützlichkeit der Luft für den lebenden Organismus erhebt sie zum Gebrauchswert, ohne dass sie getauscht werden könnte oder durch eine spezifisch menschliche Bearbeitung erzeugt würde. Die Eigentümlichkeit der Warenform in ihrem gesellschaftlich-historischen Kontext lässt sich demzufolge nicht über ihren Gebrauchswert begründen, doch bildet dieser insofern eine notwendige Seite der Ware, als er nicht nur stofflicher Inhalt des Reichtums, sondern auch »stofflicher Träger« des sogenannten *Tauschwertes* ist.[52]

49 *MEW* 13, S. 15; vgl. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart: Schmetterling 2005, S. 37.

50 Vgl. *MEW* 23, S. 49.

51 *MEW* 23, S. 50.

52 Ebd. Vom Tauschwert als einer Eigenschaft der Ware zu sprechen ist insofern falsch, als der Tauschwert die spezifische Erscheinungsform der Ware ist. In *MEW* 23, S. 75 schreibt Marx hierzu: »Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und ›Wert‹.« Noch präziser formuliert er in *MEW* 19, S. 369: »Ich teile also nicht den Wert in Gebrauchswert und Tauschwert als Gegensätze, worin sich das Abstrakte, ›der Wert‹, spaltet, sondern

2.2.2.2 Tauschwert

Vorerst fasst Marx den Tauschwert begrifflich als das »quantitative Verhältnis, […] worin sich Gebrauchswerte einer Art gegen Gebrauchswerte einer anderen Art austauschen«.[53] Insoweit bezeichnet der Tauschwert bloß eine Relation, die mit Ort, Zeit und Kontext variiert. Was in der *entfalteten Wertform*[54] später als Mangel auftaucht, ist an diesem Punkt die Erkenntnis, dass die Ware in unterschiedliche Relationen gesetzt werden und somit eine Vielzahl von Tauschwerten besitzen kann. Dass also, um Marx' Beispiel zu folgen, ein Quarter Weizen im Tausch x Leinwänden oder y Seide oder z Gold usw. gegenübertreten kann.[55] Eine dem Marx'schen Vorhaben entsprechende Erklärung einer solchen Kette von Tauschrelationen bedarf der zusätzlichen Annahme, dass die verschiedenen Relata offenbar in einer Hinsicht durch einander ersetzbar sind.[56] In der Hinsicht nämlich, in welcher sie ein von ihnen selbst unterschiedenes *Gleiches* ausdrücken, welches sowohl im hinzugebenden wie auch im zu erhaltenden Tauschrelat, also in Weizen wie auch in Leinwand, Seide, Gold enthalten ist.[57] Marx präzisiert: »Nur als Ausdrücke derselben Einheit sind sie gleichnamige, daher kommensurable Größen.«[58] Die Tauschrelata »sind also gleich einem Dritten, das an und für sich weder das eine noch das andere ist«,[59] sodass Marx vorläufig festhält: »Der Tauschwert kann überhaupt nur die Ausdrucksweise, die ›Erscheinungsform‹ eines von ihm unterscheidbaren Gehalts sein.«[60] Dass Äpfel nicht mit Birnen vergleichbar sind, gilt folglich zwar für die darin zum Ausdruck kommende Metapher, die auf einen argumentativ vorgebrachten, aber inhaltlich zu weitgreifenden Vergleich referiert, nicht aber für den Tauschakt. Eben dies wird jedoch von Vertretern einer subjektiven Wertlehre propagiert. Dieser zufolge sei die Annahme eines

die konkrete gesellschaftliche Gestalt des Arbeitsprodukts; ›Ware‹ ist einerseits Gebrauchswert und andrerseits ›Wert‹, nicht Tauschwert, da die bloße Erscheinungsform nicht ihr eigner Inhalt ist.«

53 *MEW* 23, S. 50.

54 Der Begriff der *entfalteten Wertform* taucht im Kapitel über die Wertform auf, vgl. *MEW* 23, S. 77ff., und wird unter 2.2.4.3 behandelt.

55 Vgl. *MEW* 23, S. 51.

56 Völlig willkürliche oder zufällige Tauschakte sind für die Marx'sche Untersuchung des Warentausches als typische Form gesellschaftlicher Vermittlung nicht relevant. Es geht um die Explikation des herrschenden Tauschaktes, der gewöhnlich nicht willkürlich oder zufällig erfolgt.

57 Vgl. hierzu Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, *grundrisse* 2001/1, S. 5f.

58 *MEW* 23, S. 64.

59 *MEW* 23, S. 51.

60 Ebd.

Gemeinsamen zweier sinnlich verschiedener Dinge, das heißt eines von diesen Dingen unabhängigen Dritten, wider*sinnig*; stattdessen falle dieses Dritte bzw. der »Wert« allein in die subjektive Bewertung der Tauschenden und habe keine Entsprechung in der objektiven Wirklichkeit. Diese subjektive Bewertung kann sich wiederum nur auf den Gebrauchswert einer Ware beziehen, wiegt sie doch den Nutzen der konkreten Sache für die eigenen Bedürfnisse kalkulierend ab und leistet somit keine Bestimmung des Phänomens des »abstrakten« Werts. Auch verstrickt sich eine derartige Theorie notwendigerweise in Widersprüche, denn sie verlagert das Problem der Unvergleichbarkeit lediglich auf eine höhere Ebene, wo sie es jedoch nicht mehr verortet: Wenn sinnlich verschiedene Dinge nicht miteinander vergleichbar sind, dann erscheint die Vergleichbarkeit von subjektiven – und daher schon per definitionem verschiedenen – Wertschätzungsleistungen willkürlich.

2.2.3 Wertsubstanz

Dieses im Tauschwert ausgedrückte Dritte entdeckt Marx über drei Gedankenschritte in der *abstrakt menschlichen Arbeit*. Zunächst scheiden all jene Eigenschaften als das gemeinsame Dritte aus, die die sinnlich wahrnehmbare Seite der Ware bzw. den *Warenkörper* ausmachen, das heißt alle ästhetischen, physikalischen, chemischen, geometrischen oder sonstigen körperlich-stofflichen Eigenschaften. Auf der Gebrauchswertseite existiert ja gerade jene grundlegende Verschiedenheit, die Ausgangspunkt für die Suche nach dem gemeinsamen Dritten war. So lesen wir auch bei Marx: »Als Gebrauchswerte sind die Waren vor allem verschiedner Qualität, als Tauschwerte können sie nur verschiedner Quantität sein, enthalten also kein Atom Gebrauchswert.«[61]

Gerade in der Abstraktion vom Gebrauchswert, das heißt in der Abstraktion von allen den Gebrauchswert konstituierenden Eigenschaften des Warenkörpers, tritt in einem zweiten Schritt eine letzte Gemeinsamkeit der Waren zutage. Diese kann nach der Abstraktion vom Gebrauchswert in nichts anderem bestehen als in einer überindividuellen »gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz«.[62] Dies erblickt Marx in der Eigenschaft, Produkt menschlicher Arbeitskraft zu sein. *Substanz* des Tauschwertes ist sohin *angehäufte menschliche Arbeitskraft*. Er resümiert: »Ein Gebrauchswert oder Gut hat also nur einen Wert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisiert ist.«[63] Ein diesbezüglich häufig vorgebrachter Einwand

61 *MEW* 23, S. 52.
62 Ebd.
63 *MEW* 23, S. 53.

lautet, Marx schließe unzulässig per Ausschlussverfahren auf die Eigenschaft als Arbeitsprodukt, wenngleich doch die Existenz tauschfähiger Güter, die gleichzeitig *nicht* Produkt menschlicher Arbeitskraft sind, unbestritten ist, wie etwa der unbearbeitete Boden.[64] Der unbearbeitete Boden als tauschfähige Ware stellt ein Sonderproblem dar, dessen sich Marx bewusst ist, aber erst im dritten Band des *Kapital* behandelt.[65]

In einem dritten Schritt nimmt Marx eine nähere Charakterisierung dieser Wertsubstanz vor, indem er auf eine Auswirkung der Abstraktion vom Gebrauchswert als Wareneigenschaft hinweist. Mit der Abstraktion vom Gebrauchswert schwindet nicht nur die sinnlich-körperliche Seite der Ware, sondern ebenso die die Gebrauchswertseite konkret hervorbringende Arbeit, die Marx als *nützliche Arbeit* bezeichnet. Beispielweise die konkrete Tischlerei, die den nützlichen Sessel derart zimmert, dass auf ihm Platz genommen werden kann, und die also den Gebrauchswert der Ware Sessel erzeugt. Als Ding ohne Gebrauchswert erscheint die Ware nicht mehr als Produkt einer bestimmten Arbeit, sondern als Produkt von menschlicher Arbeit überhaupt. Der konkret-nützlichen, Gebrauchswerte produzierenden Arbeit stellt Marx die *abstrakt menschliche Arbeit* als Arbeit überhaupt gegenüber.

Die abstrakt menschliche Arbeit wird von Marx einmal als »produktive Verausgabung von menschlichem Hirn, Muskel, Nerv, Hand usw.« charakterisiert,[66] ein anderes Mal als Resultat des Tauschaktes dargestellt: »Indem sie [die Menschen] ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich.«[67] Dass der Begriff der abstrakt menschlichen Arbeit sohin zwei verschiedene Deutungen zulässt, führt Reitter in *Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹* exemplarisch vor, woran sich die folgende Darstellung orientiert.

64 Vgl. Eugen v. Böhm-Bawerk, »Zum Abschluß des Marxschen Systems«, in: F. Eberle (Hg.), *Aspekte des Marxschen Systems 1. Zur methodischen Bedeutung des 3. Bandes des »Kapital«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 84. Vgl. darüber hinaus Heinrich, *Die Wissenschaft vom Wert*, S. 202, der auf eine konkrete Fundstelle dieses gängigen Einwandes hinweist.

65 Vgl. *MEW* 13, S. 48, wo es heißt: »Der letzte Widerspruch und der scheinbar schlagendste, wenn er nicht wie gewöhnlich in der Form wunderlicher Exempel vorgebracht wird: Wenn der Tauschwert nichts ist als die in einer Ware enthaltene Arbeitszeit, wie können Waren, die keine Arbeit enthalten, Tauschwert besitzen, oder in andern Worten, woher der Tauschwert bloßer Naturkräfte? Dies Problem wird gelöst in der Lehre von der Grundrente.«

66 *MEW* 23, S. 58f.

67 *MEW* 23, S. 88.

2.2.3.1 Abstrakte Arbeit als physiologische Verausgabung

Die erste Deutung bezeichnet Marx selbst als physiologische, wenn er schreibt, dass »alle Arbeit […] einerseits Verausgabung menschlicher Arbeitskraft im physiologischen Sinn [ist]«.[68] Unter einem derartigen Gesichtspunkt reduziert sich der Gehalt der abstrakt menschlichen Arbeitskraft auf ein Resultat gedanklicher Abstraktion, reiner Deduktionsleistungen.[69] Auch steht uns auf diese Weise jene universalhistorische Kategorie gegenüber, die wir weiter oben vom Marx'schen Verständnis dezidiert abgegrenzt wissen wollten. Abstrakt menschliche Arbeit im rein physiologischen Sinn zu verstehen, erweckt nicht nur den Anschein einer der Arbeitskraft per se, das heißt unabhängig vom gesellschaftlichen und geschichtlichen Kontext, zukommenden Werteigenschaft, sondern macht auch den Beginn des *Kapitals* fragwürdig.[70] Käme der Arbeit als Verausgabung von Körperkraft an sich Wert zu, so würde sich eine vorausgehende Untersuchung der Ware und sodann eine Untersuchung der besonderen Form des Arbeitsprodukts erübrigen. Marx betont hingegen ausdrücklich, dass menschliche Arbeit zwar Wert bildet, selbst aber nicht Wert *ist*.[71] Der Wert als das gemeinsame Dritte zweier Waren wäre zudem wieder auf einen stofflichen Aspekt herabgesetzt und also auf den Gebrauchswert zurückgeführt. Gerade die Gebrauchswertseite kann aber ob ihrer ureigenen Mannigfaltigkeit nicht Grund des (abstrakten) Wertes sein. Gleichzeitig schwindet jede Form der Gesellschaftlichkeit und Vermitteltheit des Wertes, wenn dieser individualistisch der Arbeitsleistung per se zugeschrieben wird. Demgemäß lässt sich bei Isaak Iljitsch Rubin nachlesen:

> Marx wurde nie müde zu wiederholen, daß der Wert ein gesellschaftliches Phänomen ist […] Daraus folgt, daß die abstrakte Arbeit, die den Wert schafft, als gesellschaftliche Kategorie zu begreifen ist, in der jedes stoffliche Element fehlt. Nur eins von beidem ist möglich: wenn die abstrakte Arbeit eine Verausgabung menschlicher Energie in physiologischer Form darstellt, so trägt auch der Wert einen verdinglichten, gegenständlichen Charakter. Oder aber der Wert ist ein soziales Phänomen, und dann hat man auch die abstrakte Arbeit als gesellschaftliche Erscheinung zu verstehen, die mit einer bestimmten gesellschaftlichen Form der Produktion in Zusammenhang steht.[72]

68 *MEW* 23, S. 61.
69 Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, S. 6.
70 Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, S. 7.
71 Vgl. *MEW* 23, S. 65.
72 Isaak Iljitsch Rubin, *Studien zur Marxschen Werttheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 96.

Dies soll jedoch nicht zu dem Schluss verleiten, dass Arbeit im physiologischen Sinne völlig irrelevant sei; die Arbeit als Verausgabung körperlicher Energie fungiert ebenso wie der Gebrauchswert für den Tauschwert als »stofflicher Träger« bzw. allgemeine Voraussetzung für die abstrakte Arbeit. Es ist also sehr wohl eine »physiologische Wahrheit, daß sie [die nützlichen Arbeiten] Funktionen des menschlichen Organismus sind«[73] und insofern notwendige Voraussetzung für die Untersuchung des Werts. Die Arbeit im physiologischen Sinn bildet aber nicht den »Springpunkt«[74] der Wertanalyse.[75]

2.2.3.2 Abstrakte Arbeit als geschichtliche Kategorie

Die andere Deutung sieht in der wertbildenden abstrakten Arbeit das Ergebnis einer gesellschaftlichen Vermittlung, die über die Ware als Arbeitsprodukt läuft. Indem die Warenbesitzer vermittelt über den Austausch ihrer Produkte miteinander in Kontakt treten, geht damit zugleich die Abstraktion von den konkreten Formen der Arbeit vonstatten. Vergleichbar heißt es bei Marx:

> Nur der Äquivalenzausdruck [d.i. das sich Gegenübertreten zweier Waren; L.L.O.] verschiedenartiger Waren bringt den spezifischen Charakter der wertbildenden Arbeit zum Vorschein.[76]

Wie sich dieser Prozess genau vollzieht, wird weiter unten unter dem Titel des Warenfetisches abgehandelt. Wesentlich ist jedoch, dass der abstrakte Charakter der Arbeit nicht mehr als Produkt gedanklicher Abstraktion an der individuellen Arbeitsleistung festgemacht wird, sondern einem gesamtgesellschaftlichen Verhältnis entspringt. Sodann ist aber gleichzeitig gesetzt, dass sich abstrakt menschliche Arbeit als Kategorie ausschließlich unter den spezifischen gesellschaftlichen Verhältnissen der kapitalistischen Produktionsweise herausbildet und aus diesem Grund fundamental geschichtlich ist. Hierdurch ist auch der Begriff des Wertes an die konkreten sozialen Beziehungen und Verhältnisse gebunden.

Von der abstrakt menschlichen Arbeit als Substanz des Warenwertes ist die Quantität bzw. das Wertmaß zu unterscheiden. Das Wertmaß ist die für ein Produkt verausgabte Arbeitszeit. Nicht jedoch die individuell

73 *MEW* 23, S. 85.
74 *MEW* 23, S. 56.
75 Mit der Deutung der abstrakten Arbeit als physiologische Verausgabung korrespondiert freilich das arbeitsfetischistische Bestreben innerhalb der Arbeiterbewegung, der Arbeit als solche ontologischen Wert zuzuschreiben. Vgl. dazu ausführlich Robert Kurz, »Postmarxismus und Arbeitsfetisch. Zum historischen Widerspruch in der Marxschen Theorie«, *krisis* 1995/15.
76 *MEW* 23, S. 65.

aufgewendete, physiologische Betätigung, sondern nur die dem gesellschaftlichen Durchschnitt entsprechende Arbeitszeit.[77] Lediglich die gesellschaftlich notwendige Arbeit bestimmt daher die Wertgröße.[78] Reitter verweist an dieser Stelle auf einen wichtigen Punkt, wenn er betont, dass die abstrakt menschliche Arbeit nicht nur hinsichtlich des Inhaltes, sondern auch hinsichtlich der *Zeitdauer* eine Abstraktion gegenüber der konkreten Arbeit darstellt.[79] Moishe Postone führt in seinem Hauptwerk hierzu aus:

> Weil abstrakt menschliche Arbeit eine allgemeine gesellschaftliche Vermittlung konstituiert, ist in der Marx'schen Analyse die Arbeitszeit […] nicht individuell und kontingent, sondern *gesellschaftlich* und *notwendig*.[80]

Auch aus diesem Grund scheint eine physiologische Deutung der Deutung der abstrakten Arbeit als geschichtliche Kategorie zu unterliegen.

2.2.3.3 Doppelcharakter der Arbeit

Die Möglichkeit zweier Deutungen der abstrakten Arbeit ist nicht einfach ein Zeichen mangelnder Präzision oder Konsistenz der Ausführungen im ersten Kapitel des *Kapital*. Stattdessen liegt in der Möglichkeit einer differenzierten Deutung bereits ein Verweis auf den sogenannten *Doppelcharakter* der in der Ware vergegenständlichten Arbeit. Ebenso wie das Gegensatzpaar Gebrauchswert–Tauschwert den Warenbegriff präzisiert hat, vereint auch der Wertbegriff zwei einander entgegengesetzte Pole unter sich: Die konkret nützliche Arbeit, die den Gebrauchswert schafft und je nach Art der Tätigkeit in ihrer Qualität divergiert, und die abstrakte Arbeit als wertbildende Arbeit überhaupt. Dadurch ergibt sich eine konflikthafte Bestimmung des Warenwerts: Diejenige zweckbestimmte Tätigkeit, die den konkreten Nutzen und damit den Gebrauchswert einer Ware hervorbringt, ist einerseits Voraussetzung für den Warenwert (»Endlich kann kein Ding Wert sein, ohne Gebrauchsgegenstand zu sein. Ist es nutzlos, so ist auch die in ihm enthaltene Arbeitszeit nutzlos, zählt nicht als Arbeit und bildet daher keinen Wert«),[81]

77 Vgl. *MEW* 23, S. 53. Würde sich der Wert einer Ware nach der individuell verausgabten Arbeitszeit richten, dann würde Ware, die besonders langsam erzeugt wurde (etwa weil die Arbeitskraft ungeschickt ist) einen höheren Wert besitzen als eine Ware derselben Art, die jedoch von einer geschickteren und schnelleren Arbeitskraft erzeugt wurde.

78 Vgl. *MEW* 23, S. 54.

79 Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, S. 8.

80 Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, S. 293.

81 *MEW* 23, S. 55.

andererseits nur insofern Substanz dieses Warenwerts, als von ihrer konkreten Form abgesehen, sie also als abstrakt menschliche Arbeit schlechthin betrachtet wird.[82]

2.2.4 *Wertform*

2.2.4.1 Exkurs in die Wissenschaft der Logik

Es ist jene dialektische Spannung zwischen zwei einander ausschließenden Extremen, zwischen Gebrauchswert und Tauschwert, Konkretheit und Abstraktheit, Besonderheit und Allgemeinheit,[83] die etwa Werner Becker, den ich an dieser Stelle paradigmatisch als Vertreter des gesunden Menschenverstandes heranziehe, nicht durchlaufen will, wenn er in Bezug auf die einfache Wertform feststellt: »Vernünftigerweise könnte der Rock nur das eine oder das andere sein.«[84] Unabhängig davon, dass Becker die Vernunft ohne jegliche Begriffsklärung als moralische Instanz anruft, ist eine solche Sichtweise freilich nur dann konsequent, wenn man sich der fundamentalen Prozessualität und permanenten (Selbst-) Vermittlung des Denkens verwehrt und am starren Entweder – Oder festhält. Dass der Rock beides sein *muss*, zeigt indirekt schon Hegel im Ersten Buch der *Wissenschaft der Logik*, in welchem er die Beziehung von Etwas und Anderem behandelt.[85] Friedrich Engels formuliert in der Einleitung zum *Anti-Dühring* genau diese Kritik:

> Für den Metaphysiker sind die Dinge und ihre Gedankenabbilder, die Begriffe, vereinzelte, eins nach dem andern und ohne das andre zu betrachtende, feste, starre, ein für allemal gegebne Gegenstände der Untersuchung. Er denkt in lauter unvermittelten Gegensätzen: seine Rede ist ja, ja, nein, nein, was darüber ist, ist vom Übel. Für ihn existiert ein Ding entweder oder es existiert nicht: ein Ding kann ebensowenig zugleich es selbst und ein andres sein.[86]

Dass etwas es selbst und zugleich nicht es selbst ist oder gar, dass es *genau dadurch* es selbst ist, *dass* es nicht es selbst ist, ist der Springpunkt der Dialektik.

82 Vgl. *MEW* 23, S. 60.
83 Vgl. Postone, *Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft*, S. 234, wo er zum Doppelcharakter der Ware schreibt: »Jede Ware [ist] besonders – als Gebrauchswert – als auch allgemein – als gesellschaftliche Vermittlung«.
84 Becker, »Dialektik als Methode in der ökonomischen Werttheorie von Marx«, S. 345.
85 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 125ff.
86 *MEW* 20, S. 20f.

Zunächst bestimmt Hegel sowohl *Etwas* als auch *Anderes* als *Daseiende* bzw. *Etwas*; ebenso sind beide *Anderes*. Das, welches zuerst genannt wird, wird – durch äußere Reflexion –[87] als *Etwas* bestimmt, dem das *Andere* gegenübersteht. Ebenso ist *Etwas* das *Andere* des ersten *Anderen*, dieses dann aber *Etwas*. Wenn ich ein Dasein *A* nenne, ein anderes Dasein aber *B*, so ist *B* als das *Andere* bestimmt, *A* als *Etwas*. Ausgehend von der Perspektive des Daseins *B* ist aber *A* das *Andere*, *B* hingegen *Etwas*. Welches der beiden *Daseienden* nun *Etwas* und welches *Anderes* ist, hängt ab vom willkürlichen Akt des Bestimmens, von einer bloß äußeren Reflexion des subjektiven Denkens. Es ist daher nicht so, dass *B* als ontologische Eigenschaft das »Anders-Sein« anhaftet. Die Rolle des *Anderen* scheint vorerst allein dem Vergleich des *Etwas* mit dem *Anderen* zu entspringen, sodass das *Andere* ein dem *Etwas* Äußerliches ist. Oder anders formuliert, das *Etwas* will sich als das selbstständige, vom *Anderen* unabhängige bewähren, sodass vorerst die Rolle des *Anderen* nur im Vergleich zweier *Daseienden* äußerlich an eines der beiden *Daseienden* herantritt. Im ursprünglichen Kategorienpaar von *Etwas-Anderes* war jedoch das *Andere* nicht in diesem bloß relativen Sinne gesetzt, sondern als gleichgültig gegen bzw. unabhängig vom *Etwas*. Nehmen wir nun daher das *Andere* isoliert, zwar in seiner Beziehung zum *Etwas*, »aber auch *für sich außerhalb desselben*«,[88] das heißt als *Anderes* auch unabhängig von seiner Beziehung zum *Etwas*, so muss das *Andere* als Beziehung auf sich selbst ausgedrückt werden. Eine Bestimmung des *Anderen*, die nicht als Beziehung auf sich selbst ausgedrückt ist, wäre wieder nur eine Beziehung auf *Etwas*. Gerade dies soll aber vermieden werden, wenn das *Andere für sich* betrachtet wird. Ist es folglich nicht das *Andere* von *Etwas*, so muss es das *Andere* seiner selbst bzw. das *Andere* an ihm selbst sein. Hegel fasst zusammen: »Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst.«[89] Einmal ist dieses *Andere* seiner selbst das sich Ungleiche schlechthin, das heißt das sich selbst Negierende und Verändernde. Dem Akt des Hinübertretens von sich ins *Andere* von sich selbst inhäriert eine spezifische Negation von sich selbst, denn das *Anderssein* des *Anderen* bedeutet ja gerade ein Aufheben oder Absehen von ihm. Ebenso ist dieses *Andere* aber das mit sich schlechthin Identische, das heißt *Etwas*, denn im *Anderen* seiner selbst geht es nur mit sich selbst zusammen. Wenn das *Andere* von sich selbst – also vom *Anderen* – ins *Andere* hinübertritt, geht es dadurch insofern mit sich selbst zusammen, als es ja nur ins *Andere,* damit aber zu sich selbst geht. *Das Andere* des *Anderen* ist *Anderes*, also es selbst. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes

87 Hegel spricht in *Wissenschaft der Logik I*, S. 126, vom »subjektive[n], außerhalb des Etwas selbst fallende[n] Bezeichnen«.

88 Ebd.

89 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 127.

»reflektieren« als »zurückbeugen« im Sinne eines »An-den-Anfang-Zurückkommens« veranschaulicht diese Bewegung. »So ist es gesetzt als in sich Reflektiertes mit Aufheben des Andersseins, mit sich *identisches* Etwas, von dem hiermit das Anderssein, das zugleich Moment desselben ist, ein Unterschiedenes, ihm nicht als Etwas selbst zukommendes ist.«[90] Das *Etwas*, das wir nun vor uns haben, ist also nicht dasjenige isolierte – fiktive – *Etwas*, von dem wir ausgegangen sind, sondern bereits *Etwas*, das sein entgegengesetztes Moment in sich hat und reflektiert ist. Andreas Roser formuliert die soeben skizzierte Entwicklung in größerer Distanz zum Hegel'schen Text:

> Etwas ist (1.) Etwas *ohne* Anderes, denn es ist in seinem Selbstbezug autonom, ein Anderes ist ihm nicht wesentlich. Als ‹Etwas ohne Anderes‹ ist das Etwas jedoch *kein Etwas* im Unterschied zu einem anderen *Etwas*. Es geht somit (2.) an seinem Begriff *zugrunde*. […] (3.) Das Etwas [ist] sein eigenes Anderes; jenes Andere, das dem *Etwas* als ein Anderes *nicht* wesentlich ist. Dieses *eigene Andere* enthält das *Etwas* folglich nur als sein eigenes *Nichtsein*-seiner-Selbst.[91]

Um wieder zur Kritik am Denken in Widersprüchen am Beispiel Beckers zurückzukehren, soll anhand der kurz umrissenen Hegel'schen Position die Gegensätzlichkeit von Ware und Wertform verständlich gemacht werden. Ebenso wie *Etwas* nur dadurch *Etwas* ist – ein *Etwas*, welches nicht an seiner Bestimmung zugrunde geht –, dass es sein *Anderes* in sich hat, ist die Ware nur dadurch Wert, dass sie ihr Anderes, nämlich den Gebrauchswert bzw. ihre konkret-sinnliche Erscheinung, als aufgehobenes, aber dadurch zugleich vorausgesetztes Moment in sich hat. Erst in der Abstraktion vom Gebrauchswert, in seiner Aufhebung, »entsteht« Wert, jedoch behält der Wert dieses aufgehobene Moment in sich als seine Voraussetzung. Er ist reflektierter Wert. Der Rock kann folglich überhaupt nicht als Rock-Ware existieren, wenn er nicht beides – Gebrauchswert und Wert – ist, er *muss* beides sein.

Mit Hans-Georg Backhaus lässt sich dies ebenso für die Wertform aufschlüsseln:

> Die Ware [ist] sie selbst und zugleich ihr Anderes […]: Geld. Sie ist also Identität von Identität und Unterschied. Die Ware *ist* dem Geld wesensgleich und doch zugleich von ihm unterschieden. Diese »Einheit in der Verschiedenheit« wird bekanntlich mit dem Hegel'schen Terminus »Verdopplung« bezeichnet. Dieser dialektische Begriff wird von Marx verwandt, um die Struktur der Ware-Geld-Gleichung zu kennzeichnen.[92]

90 Ebd.

91 Andreas Roser, *Ordnung und Chaos in Hegels Logik*. Teil 2, Frankfurt am Main/Wien: Peter Lang 2009, S. 921.

92 Hans-Georg Backhaus, *Dialektik der Wertform*, Freiburg: Ça Ira 2011, S. 53.

Oder an anderer Stelle unter stärkerer Anlehnung an die *Etwas-Anderes*-Relation:

> Wir haben die »Bewegung« eines Etwas beschrieben, das die merkwürdige Eigenschaft besitzt, sich zu »verwandeln«, zu »verdoppeln«, »auszudrücken«, sich »jeweils im anderen Extrem zu erhalten«, seine »Naturalform abzustreifen« und sich zu »realisieren«.[93]

Wie es nun zu der von Backhaus angesprochenen Verdopplung der Ware in Ware und Geld kommt, wird im Folgenden erläutert.

2.2.4.2 Einfache Wertform

Um wieder an die Marx'sche Darstellung der Wertformanalyse anzuknüpfen, soll zunächst die Wertform als drittes Merkmal des Wertes – neben Qualität bzw. Substanz sowie Quantität bzw. Wertmaß – besprochen werden. Ausgehend von der *einfachen Wertform* mit der Formel *x Ware A = y Ware B*, die einen fiktiven Tausch von Ware gegen Ware illustrieren soll, wird lediglich wiederholt, was zuvor schon entwickelt wurde:[94] Die Identität zweier Waren hinsichtlich ihrer Wertgegenständlichkeit. Über das Istgleich-Zeichen werden die Waren einander als Kristalle festgeronnener abstrakter Arbeit qualitativ gleichgesetzt. Aber auch die Nichtidentität der beiden Waren ist mit der Formel ausgesprochen, liest man sie als *x Ware A ist y Ware B wert*; denn in dieser Lesart müssen die beiden Waren eine voneinander unterschiedene Rolle spielen, sofern der gesamte Wertausdruck nicht als tautologisch und damit als nichtssagend aufgehoben werden soll. Marx hält zunächst fest: »Der Wert der ersten Ware ist als relativer Wert dargestellt, oder sie befindet sich in relativer Wertform. Die zweite Ware funktioniert als Äquivalent oder befindet sich in Äquivalentform.«[95] Dass die genannte Gleichung auch ihre Rückbeziehung miteinschließt (*y Ware B = x Ware A* oder *y Ware B ist y Ware A wert*) ändert nichts daran, dass jede der beiden Waren im Wertausdruck jeweils nur eine Rolle bekleiden kann. Marx charakterisiert daher die relative Wertform und die Äquivalentform als »zueinander gehörig, sich wechselseitig bedingende, unzertrennliche Momente, aber zugleich einander ausschließende oder entgegengesetzte Extreme, d.h. Pole desselben Wertausdrucks«.[96]

93 Backhaus, *Dialektik der Wertform*, S. 55.

94 Fiktiv, weil historisch an die Stelle des Tausches Ware gegen Ware der Kauf Ware gegen Geld getreten ist. In den folgenden Unterabschnitten wird entsprechend dem Verlauf des *Kapitals* diese Genese jedoch nicht historisch, sondern begrifflich nachgezeichnet. Vgl. diesbezüglich auch Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, S. 54f.

95 *MEW* 23, S. 63.

96 Ebd.

Während sich der Gebrauchswert der Ware A an ihrem eigenen (sinnlich wahrnehmbaren) Warenkörper manifestiert, bedarf die Darstellung ihres *Wertes* als eines gesellschaftlichen Verhältnisses einer zusätzlichen Ware. Der Warenwert der Ware A ist als gesellschaftlicher Charakter nicht an ihr selbst, sondern nur vermittels einer anderen Ware, das heißt relativ darstellbar.[97] Für sich betrachtet stellt die Ware B ebenfalls nur einen Gebrauchswert dar,[98] der jedoch innerhalb des Wertausdruckes zur Verkörperung des Wertes der Ware A wird. Im Warenkörper der Ware B manifestiert sich folglich der Wert der Ware A oder anders formuliert, »die Naturalform der Ware B [wird] zur Wertform der Ware A«.[99] Erst in der Naturalform der Ware B wird der Wert als eine »Gegenständlichkeit« ausgedrückt und sichtbar.[100] Entscheidend ist, dass sich dies erst durch den realen Tauschakt – das heißt erst durch die Handlung der Warenbesitzer – vollzieht. Indem der Gebrauchswert der Ware B zum Wertausdruck der Ware A wird, wird gleichzeitig die Ware B in die Äquivalentform gesetzt, die Marx als »Form ihrer unmittelbaren Austauschbarkeit mit anderer Ware« bezeichnet.[101]

Drei Eigentümlichkeiten ergeben sich aus dieser ersten Betrachtung: Erstens wird »Gebrauchswert […] zur Erscheinung seines Gegenteils, des Werts«;[102] zweitens wird »konkrete Arbeit zur Erscheinungsform ihres Gegenteils, abstrakt menschlicher Arbeit«;[103] drittens wird »Privatarbeit zur Form ihres Gegenteils […], zu Arbeit in unmittelbar gesellschaftlicher Form«.[104] Während sich die ersten beiden Eigentümlichkeiten aus den obigen Ausführungen ergeben, bedarf die letzte Eigentümlichkeit einer zusätzlichen Erklärung. Die einzelnen Waren treten einander überhaupt nur dann gegenüber, wenn sie von qualitativ verschiedenen nützlichen Arbeiten, das heißt von selbständigen und voneinander unabhängigen Privatarbeiten produziert wurden.[105] Ist nun die Werteigenschaft der

97 Vgl. Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, S. 12.
98 Vgl. *MEW* 23, S. 66.
99 *MEW* 23, S. 67.
100 *MEW* 23, S. 65f.
101 *MEW* 23, S. 70.
102 Ebd.
103 *MEW* 23, S. 73.
104 Ebd.
105 Hier begegnet uns bereits eine erste Erscheinung dessen, was Marx unter dem Titel des Warenfetisches ideologiekritisch abhandelt. Die Privatproduzenten sind nur scheinbar unabhängig und stehen realiter in umfassenden Abhängigkeitsverhältnissen, die von der allgemeinen Gesellschaftlichkeit des Menschen als *zoon politikon* bis hin zu konkreten Angebot-Nachfrage-Verhältnissen reichen. Vgl. auch Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, S. 9; vgl. *MEW* 23, S. 57. Was für Marx mit einem erheblichen Begründungsaufwand verbunden ist, ist aus heutiger Perspektive selbstredend: Wären die Gegenstände gesamtgesellschaftlich produziert, hätten wir

Ware nicht an ihr selbst, sondern nur über den Warenkörper einer von ihr verschiedenen Ware darstellbar, so ergibt sich jenes kontradiktorische Bild der in der Äquivalentware vergegenständlichten Privatarbeit, in der der Wert der in relativer Warenform stehenden Ware, das heißt aber ein gesellschaftliches Verhältnis ausgedrückt wird.[106]

Maßgeblich ist nun folgender Gedanke: Im Wertausdruck fungiert die Naturalform der Ware A bloß als Form des Gebrauchswertes, die Naturalform der Ware B hingegen bloß als Form des Wertes. Was der einzelnen Ware als Gegensatz von Gebrauchswert und Tauschwert innewohnt, wird durch einen ihr äußerlichen Gegensatz ausgedrückt. Gleichsam resümiert Marx: »Die einfache Wertform einer Ware ist also die einfache Erscheinungsform des in ihr enthaltenen Gegensatzes von Gebrauchswert und Wert.«[107]

2.2.4.3 Entfaltete Wertform

Dass die einfache Wertform als Beziehung zweier Waren mangelhaft ist, wird ersichtlich in ihrer konsequenten Fortsetzung als *entfaltete* oder *totale Wertform*. In dieser steht der Ware nicht mehr bloß eine einzelne Ware, sondern die gesamte mannigfache Warenvielfalt gegenüber in der Form *x Ware A = y Ware B = z Ware C = u Ware D usw.* Der Wert der Ware, die in relativer Wertform steht, ist gleichgültig gegen die besondere Naturalform der Äquivalentware, geht es doch lediglich darum, dass die Äquivalentware als Gebrauchswert – unabhängig davon, welcher konkrete Gebrauchswert – Ausdruck des Wertes der ersteren Ware ist. So schreibt auch Marx, »daß der Warenwert gleichgültig ist gegen die besondre Form des Gebrauchswerts, worin er erscheint«.[108] Auch die entfaltete Wertform bleibt jedoch mit einem Mangel behaftet, da der relative Wertausdruck nie abschließend dargestellt werden kann; die Reihe der Äquivalentwaren ist ebenso unendlich wie die Warensammlung selbst.[109] Zudem schließen sich die besonderen Äquivalentwaren wechselseitig aus, sodass die einzelnen Wertausdrücke vollkommen verschieden sind und der relative Wertausdruck erst recht unzulänglich dargestellt wird.

es schlicht nicht mehr mit einem kapitalistischen Wirtschaftssystem, sondern mit etwas zu tun, das dem real existierenden Sozialismus – oder allgemeiner – der Planwirtschaft nahesteht.

106 Vgl. diesbezüglich *MEW* 23, S. 88, wo er schreibt, dass »der spezifisch gesellschaftliche Charakter der voneinander unabhängigen Privatarbeiten in ihrer Gleichheit als menschliche Arbeit besteht«.

107 *MEW* 23, S. 76.

108 *MEW* 23, S. 77.

109 Vgl. *MEW* 23, S. 78.

2.2.4.4 Allgemeine Wertform: Geld

Da die Formel *x Ware A = y Ware B = z Ware C = u Ware D* in ihrer Rückbeziehung inkludiert, dass die Waren B, C und D ihrerseits ihren Wert im Gebrauchswert der Ware A ausdrücken, kann die Darstellungskette auch in allgemeiner Form dargestellt werden. Die allgemeine Wertform sähe dann für die obige Darstellungskette folgendermaßen aus:

y Ware B ⎫
z Ware C ⎬ x Ware A
u Ware D ⎭
usw.

Allgemein ist die Wertform, weil die Waren in relativer Wertform ihren Wert einfach und einheitlich darstellen. *Einfach*, weil in einer einzigen Äquivalentware, *einheitlich*, weil in derselben Ware.[110] Die gesamte Warenwelt bezieht sich nun auf eine einzige Äquivalentware und drückt ihre Werte im Gebrauchswert der einzigen Ware A aus. Somit sind die Werte der Warenwelt nicht mehr nur von ihren eigenen Gebrauchswerten, sondern von allen übrigen Gebrauchswerten – bis auf den Gebrauchswert der Ware A – unterschieden. Bei Marx heißt es: »Erst diese Form bezieht daher wirklich die Waren aufeinander als Werte und läßt sie einander als Tauschwerte erscheinen.«[111] Wenn weiter oben vom Wert als einem gesellschaftlichen Verhältnis gesprochen wurde, so wird dies eigentlich erst in der allgemeinen Wertform begreifbar. Während die einfache und die entfaltete Wertform Ausdrücke einzelner Privatgeschäfte waren, so ist die Möglichkeit der allgemeinen Wertform bedingt durch ein gesamtgesellschaftliches Verhältnis: Nur unter der Bedingung, dass sämtliche Waren der Warenwelt auf das allgemeine Äquivalent der Ware A bezogen werden, ist »ihre Wertform daher gesellschaftlich gültige Form« und damit *allgemeine Form*.[112] Die Naturalform der Ware A gilt als Verkörperung abstrakt menschlicher Arbeit überhaupt, sodass die Waren nicht mehr nur qualitativ als Werte, sondern auch quantitativ unter Bezugnahme auf die Ware A vergleichbar sind.[113]

Theoretisch obliegt es der Willkür, welche konkrete Ware in die Rolle des allgemeinen Äquivalents schlüpft, denn »die allgemeine Äquivalentform ist eine Form des Werts überhaupt.«[114] Diejenige Ware aber, die sich

110 Vgl. *MEW* 23, S. 79.
111 *MEW* 23, S. 80.
112 *MEW* 23, S. 81.
113 Wenn y Ware B = x Ware A und z Ware C = y Ware A, dann gilt auch y Ware B = z Ware C.
114 *MEW* 23, S. 83.

gesellschaftlich als allgemeines Äquivalent durchsetzt, oder wie Marx schreibt, »mit deren Naturalform die Äquivalentform gesellschaftlich verwächst«,[115] erhält die Funktion des *Geldes* bzw. wird zur *Geldware*.[116] Da die Geldform der Dreh- und Angelpunkt der Wertformanalyse ist, soll erneut auf das obige Zitat Bezug genommen werden, in welchem es unter anderem heißt, dass »erst diese Form [...] wirklich die Waren aufeinander als Werte [bezieht]«.[117] Im Gegensatz zu einer prämonetären Werttheorie, die den Wert auf die zwei Elemente Substanz und Maß reduziert und dadurch die Form des Wertes übergeht,[118] vertritt die vorliegende Arbeit die Ansicht, dass die gesamte Waren- und Wertformanalyse in der Geldform als allgemeinem Äquivalent kulminiert. Erst indem alle Warenbesitzer ihre Waren auf ein gesellschaftlich durchgesetztes allgemeines Äquivalent – das Geld – beziehen, ist eine gegenseitige Bezugnahme der Waren als Werte überhaupt erst möglich. Ein Abschnitt aus dem zweiten Kapitel des ersten Abschnitts des *Kapital* veranschaulicht dies besonders gut:

> Jeder Warenbesitzer will seine Ware nur veräußern gegen andre Ware, deren Gebrauchswert sein Bedürfnis befriedigt. Sofern ist der Austausch für ihn nur individueller Prozeß. Andrerseits will er seine Ware als Wert realisieren, also in jeder ihm beliebigen Ware von demselben Wert, ob seine eigne Ware nun für den Besitzer der andren Ware Gebrauchswert habe oder nicht. Sofern ist der Austausch für ihn allgemein gesellschaftlicher Prozeß. Aber derselbe Prozeß kann nicht gleichzeitig für alle Warenbesitzer nur individuell und zugleich allgemein gesellschaftlich sein.[119]

Wieso können derselbe Prozess bzw. derselbe Tauschakt nicht gleichzeitig beides sein? Wegen der entgegensetzten Interessen der Warenbesitzer, die sich gegenseitig blockieren und einen stabilen Warenverkehr verhindern. Marx führt aus:

> Sehn wir näher zu, so gilt jedem Warenbesitzer jede fremde Ware als besondres Äquivalent seiner Ware, seine Ware daher als allgemeines Äquivalent aller andren Waren. Da aber alle Warenbesitzer dasselbe tun, ist keine Ware allgemeines Äquivalent und besitzen die Waren daher auch

115 Ebd.

116 Wieso sich ausgerechnet Gold historisch als allgemeines Äquivalent durchgesetzt hat, wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht weiter behandelt. Marx hingegen setzt sich mit dieser Thematik vor allem im dritten Kapitel des ersten Abschnitts des *Kapital* auseinander (Vgl. *MEW* 23, S. 109–160).

117 *MEW* 23, S. 80.

118 Vgl. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, S. 95. Backhaus bezeichnet hier die prämonetäre Werttheorie als »marxistische Werttheorie«, welche er der »Marxschen Werttheorie« entgegensetzt.

119 *MEW* 23, S. 101.

> keine allgemeine relative Wertform, worin sie sich als Werte gleichsetzen und als Wertgrößen vergleichen. Sie stehn sich daher überhaupt nicht gegenüber als Waren, sondern nur als Produkte oder Gebrauchswerte.[120]

Diese vermeintliche Pattsituation lösen die Warenbesitzer, den Gesetzen der Warennatur als Warenbesitzer gehorchend, unbewusst. Marx fährt fort:

> In ihrer Verlegenheit denken unsre Warenbesitzer wie Faust. Im Anfang war die Tat. Sie haben daher schon gehandelt, bevor sie gedacht haben. Die Gesetze der Warennatur betätigen sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer. Sie können ihre Waren nur als Werte und darum nur als Waren aufeinander beziehen, indem sie dieselben gegensätzlich auf irgendeine andre Ware als allgemeines Äquivalent beziehn. Das ergab die Analyse der Ware. Aber nur die gesellschaftliche Tat kann eine bestimmte Ware zum allgemeinen Äquivalent machen. Die gesellschaftliche Aktion aller andren Waren schließt daher eine bestimmte Ware aus, worin sie allseitig ihre Werte darstellen. Dadurch wird die Naturalform dieser Ware gesellschaftlich gültige Äquivalentform. Allgemeines Äquivalent zu sein wird durch den gesellschaftlichen Prozeß zur spezifisch gesellschaftlichen Funktion der ausgeschlossenen Ware. So wird sie – Geld.[121]

Der Wert ist das »gesellschaftliche Dasein« der Dinge, die durch den gesellschaftlichen Tauschakt gegen ein allgemeines Äquivalent zu Waren werden.[122] Er ist keine Gegenständlichkeit im Sinne einer ontologischen Eigenschaft der Dinge oder der Arbeit, sondern etwas rein Gesellschaftliches.

Um Missverständnissen und Fehldeutungen vorzubeugen, möchte ich abschließend auf eine Formulierung des letzten Zitats eingehen. Wenn Marx von den sich im Naturinstinkt der Warenbesitzer betätigenden Gesetzen der Warennatur spricht, so ist dies nicht zu verwechseln mit der oben skizzierten Vorgehensweise Adam Smiths, der den Tauschakt auf die Psychologie der Warenbesitzer zurückführt. Marx' Analyse geht gerade nicht von den Handlungen der Warenbesitzer – und deren spezifischer Bewusstseinslage – aus, sondern setzt bei den Formbestimmungen der Ware an, die den Handlungen der Warenbesitzer als Voraussetzungen zugrunde liegen;[123] ein Gedanke, der für die Auseinandersetzung zwischen Paschukanis und Kelsen noch von Bedeutung sein wird. Die Warenbesitzer werden dabei nicht im individualistischen Sinn als isolierte Akteure verstanden, sondern als in die gesellschaftlichen Verhältnisse eingebundene Subjekte. Heinrich spricht diesbezüglich davon, dass »diese Verhältnisse [...] eine bestimmte Rationalität vor[ge-

120 *MEW* 23, S. 101.
121 Ebd.
122 *MEW* 23, S. 80.
123 Vgl. Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, S. 61.

ben]« und verweist auf ein einschlägiges Zitat in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*:[124] »Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehn.«[125] In diesem Sinne ist der Naturinstinkt der Warenbesitzer nicht als Naturinstinkt des Menschen schlechthin, sondern des Menschen in seiner spezifischen Rolle als Warenbesitzer, als »Personifikation ökonomischer Kategorien« zu verstehen.[126]

2.2.5 Fetischcharakter der Ware

2.2.5.1 Begriff des Fetischs

Es wurde schon ausführlich dargelegt, dass und aus welchem Grund der Wert keine gegenständliche Eigenschaft der Dinge, sondern ein gesellschaftliches Verhältnis bezeichnet. Im Fetischkapitel zeigt Marx nun, wieso diese Erkenntnis in ihr Gegenteil verkehrt ist, wieso also der Wert der Ware als ihre ureigenste Natureigenschaft erscheint. Auch ist der Warenfetisch Basis des Geld- und Kapitalfetisches, welche jeweils an späterer Stelle im *Kapital* entwickelt werden, auf deren Darstellung die vorliegende Arbeit aber verzichtet.

Obgleich der Begriff des Fetischs ein Kind des frühen Kolonialismus ist, genießt dieser erst im Rahmen der sich in der Aufklärung etablierenden Ethnologie weitgehende Bekanntheit.[127] Der Fetischbegriff ist damit durch einen eurozentristischen Zugang zur Pluralität menschlicher Lebensformen geprägt. So wird mit *Fetisch* eine Praktik der – aus eurozentristischer Perspektive – »primitiven« Kulturen bezeichnet, in der einem unbelebten Gegenstand mystische Kräfte zugeschrieben werden. Im Fetischbegriff äußert sich der Gegensatz zur christlichen Theorie und Praxis der Ikonodulie bzw. Bilder- oder Ikonenverehrung.[128] Während in der christlichen Ikonodulie zwischen dem materiellen Ding (Figur, Bild) und dem dahinter stehenden übermateriellen geistigen Wesen unterschieden wird, ist für die damals neu entdeckten Kulturen der greifbare Gegen-

124 Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, S. 43.

125 *MEW* 42, S. 189.

126 *MEW* 23, S. 16.

127 Vgl. auch Christina Antenhofer, »Fetisch als heuristische Kategorie«, in: dies. (Hg.), *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*, Bielefeld: Transcript 2011, S. 10.

128 Stephan Grigat, *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg: Ça Ira 2007, S. 26.

stand selbst Objekt der Verehrung.[129] So dient der pejorative Begriff des Fetischs der Artikulation einer Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber fremden Kulturen und der Legitimierung von Kolonialisierung und Missionierung. Der Fetischbegriff wird Herrschaftsinstrument.

Erst im frühen 20. Jahrhundert findet unter Sigmund Freud und der Psychoanalyse eine Wende zum Subjekt statt. Der Fetisch bezeichnet nun nicht mehr das Fremde, sondern wird auf die eigene Psyche bezogen. Die Verehrung des fetischisierten Gegenstandes erfährt eine sexuelle Konnotation und fungiert als Stimulus, sodass es sich bei Freud um eine bewusst wahrgenommene und positiv besetzte Form des Fetischs handelt.

2.2.5.2 Warenfetisch – Fetisch als falsches Bewusstsein und realer Fetisch

Dem ethnologisch-religiösen sowie dem psychoanalytischen Fetisch stehen der Warenfetisch bei Marx wie auch der weiter unten zu behandelnde Rechtsfetisch bei Paschukanis gegenüber.[130] In den drei Eigentümlichkeiten der Äquivalentform, sohin dem Erscheinen des Werts im Gebrauchswert, der abstrakten Arbeit in der konkreten Arbeit und der Privatarbeit in gesellschaftlicher Form ist der Warenfetisch bereits angelegt. Ausgangspunkt des Fetisch-Kapitels ist für Marx die Frage nach der »gespenstige[n] Gegenständlichkeit« des Werts.[131] Gespenstig, weil der Wert nur *im* und *durch* das gesellschaftliche Verhältnis existiert, außerhalb dieses Verhältnisses jedoch als nicht greifbare Gegenständlichkeit verbleibt. In einer vielzitierten Stelle bei Marx heißt es:

> Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes Verhältnis von Gegenständen.[132]

129 Grigat, *Fetisch und Freiheit*, S. 26f. Vgl. auch Barnaba Maj, »Die Frage der fetischistischen Bilderverehrung im Urchristentum. Eine theologisch-politische Auseinandersetzung und ihre historische Stellung«, in: Christina Antenhofer (Hg.), *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*, S. 122.

130 Vgl. auch Christine Blättler, »Fetisch, Phantasmagorie und Simulakrum«, in: Christine Blättler/Falko Schmieder (Hg.), *In Gegenwart des Fetischs. Dingkonjunktur und Fetischbegriff in der Diskussion*, Wien: Turia + Kant 2014, S. 286.

131 *MEW* 23, S. 52.

132 *MEW* 23, S. 86.

Der rätselhaft fetischisierte Charakter der Arbeitsprodukte als Waren entspringt der Warenform selbst.[133] Erst über den Austausch der durch unabhängige Privatarbeiten erzeugten Gebrauchswerte schlüpfen diese in die Form von Waren und entsteht der Schein, die Waren seien selbst Träger von Werten. Tatsächlich sind es die sozialen Beziehungen zwischen den unabhängigen Warenbesitzern, die sich als »Werteigenschaft ihrer Arbeitsprodukte aus[drücken]«.[134] Der Wert als Ausdruck eines gesellschaftlichen Verhältnisses erscheint als gegenständliche Natureigenschaft der Dinge und das gesellschaftliche Verhältnis zwischen den Menschen nimmt die »phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen [an]«.[135] Mit der Naturalisierung der Werteigenschaft der Dinge geht ein Schein der Notwendigkeit einher. Ist die Ware die gesellschaftlich durchgesetzte Form des Reichtums und also der Wert als gegenständliche Eigenschaft der Gebrauchsgegenstände allgemein ins Bewusstsein der Menschen gedrungen, so tritt die Ware als naturmäßig notwendiger Bestandteil von Gesellschaft überhaupt auf. Alternative Gesellschaftsformen, die Ware, Wert und abstrakte Arbeit in Frage stellen, werden als utopisch verworfen, sodass der Begriff der Utopie selbst schon einem ideologisch verkehrten Bewusstsein entspringt, das durch das gesellschaftliche Sein des Hier und Jetzt bestimmt ist.[136]

Besonders offen tritt dieser Umstand im Gold zutage, welchem scheinbar naturgemäß die Funktion des Zahlungsmittels zufällt.[137] Wenngleich sich konkrete Arbeit als unvermeidlicher Bestandteil eines jeden menschlichen (Zusammen-)Lebens darstellt, so ist doch die gesellschaftlich vermittelte Reduktion auf abstrakt menschliche, Wert schöpfende Arbeit Produkt eines spezifisch historischen Gesellschaftszustands. Was ursprünglich dem Handeln der Menschen entspringt, verwandelt sich jedoch in einer warenproduzierenden Gesellschaft in einen scheinbaren Sachzwang und eine Herrschaft der Dinge, dem sich die Menschen unterwerfen. Dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass der Fetischcharakter der Ware einen Konsumfetisch oder einen Fetisch der Konsumtionsmittel im Sinne einer der gegenwärtigen Produktvielfalt entsprechenden Kaufsucht bezeichnet. So wäre die unternommene Kritik abermals reduziert auf ein individuelles Verhalten einer Gruppe von Menschen – den

133 Ebd.
134 Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, S. 9.
135 *MEW* 23, S. 86.
136 Siehe zur Rolle der Utopie in der Gesellschaftskritik im letzten Kapitel unter 3.1.
137 In *MEW* 23, S. 104 beschreibt Marx, wie es zur Verknüpfung der Zahlungsmittelfunktion mit Gold/Silber gekommen ist. Eine wesentliche Rolle spielen hierbei die Natureigenschaften dieser beiden Edelmetalle, nämlich die willkürliche Teilbarkeit bei gleicher Qualität aller Segregate.

Konsumenten – und der systemische Charakter der Marx'schen Kritik vereitelt. Vielmehr bezeichnet der Fetisch den Vorgang, dass die sozialen Beziehungen der Menschen in ihrer Verdinglichung eine von den Menschen unabhängige Form annehmen. Im Schein der unabhängigen Existenz des Wertes wird dieser nicht als ein den Menschen eigenes gesellschaftliches Produkt begriffen, obgleich sich »die Bestimmung der Gebrauchsgegenstände als Werte« erst im Handeln der Menschen vollzieht.[138] Etwa bei Lukács heißt es demnach, dass

> die Reflexionsbestimmungen der fetischistischen Gegenständlichkeitsformen […] ja gerade die Funktion [haben], die Phänomene der kapitalistischen Gesellschaft als übergeschichtliche Wesenheiten erscheinen zu lassen.[139]

Dadurch hebt sich der Marx'sche Fetischbegriff auch dezidiert vom psychoanalytischen Fetischbegriff ab, welcher auf dem Bewusstsein des Menschen über den eigenen Fetisch aufbaut. Der Warenfetisch bei Marx existiert hingegen gerade dadurch, dass er den Menschen als solcher nicht bewusst wird. Obgleich Fetisch und Bewusstsein in einem wechselseitigen Verhältnis stehen, ist der Fetisch durch den Hinweis auf ein verkehrtes Bewusstsein der Menschen nicht hinreichend erklärt; der Fetisch liegt in der Natur der Warenform. Der Warenfetisch entspringt sohin auch keiner personifizierten Manipulationsinstanz, sondern ist ein systemimmanentes Phänomen.

In der Hinsicht des nicht wahrgenommenen Fetisches rückt der Warenfetisch der ursprünglich ethnologisch-religiösen Wortbedeutung näher und doch unterscheidet er sich wesentlich von ihr. In einer derartigen Form der Anbetung mystifizierter Gegenstände realisieren sich die dem Gegenstand zugeschriebenen, übernatürlichen Eigenschaften nicht; sie können dem Gegenstand naturgemäß unmöglich zukommen. Anders beim Fetischcharakter der Waren. Die den Dingen zugeschriebene Eigenschaft, Träger von Wert zu sein, realisiert sich tatsächlich, denn die Menschen treten sich tagtäglich als Warenbesitzer gegenüber. Bei Marx heißt es:

> Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.[140]

138 *MEW* 23, S. 88.
139 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 27.
140 *MEW* 23, S. 88.

Obgleich der Wert zunächst als bloße Vorstellung der Menschen den Tauschakten zugrunde liegt, betätigen sie ihn permanent und heben ihn dadurch – gleichsam unbewusst – in die Sphäre des Realen. Es handelt sich daher auch nicht um ein bloß falsches Bewusstsein der Menschen, welches Marx anhand des Fetischbegriffs aufdeckt und welches durch allgemeine Aufklärung korrigiert werden könnte; darin bestünde der bloße und also mangelhafte Entlarvungsgestus, der der Marx'schen Ideologiekritik fälschlicherweise unterstellt wird. Warenfetisch bezeichnet nicht nur eine Fehlwahrnehmung der Wirklichkeit, sondern kann insofern als real bezeichnet werden, als er die Struktur und die Prozesse der Gesellschaft wesentlich bestimmt. Mit Žižek möchte ich an diesem Punkt eine auf Jacques Lacan zurückgehende Unterscheidung einbringen, die den Gedanken unterstreicht: Während die *Realität* eben jene Ebene der sozialen Wirklichkeit bezeichnet, in der das Leben der am Produktionsprozess beteiligten Menschen beeinflusst wird, steht das *Reale* für die »unerbittliche, »abstrakte«, gespenstische Logik des Kapitals [...], die darüber bestimmt, was in der sozialen Wirklichkeit geschieht«.[141] In dieser Hinsicht wird der Wert auch häufig als *Realabstraktion* bezeichnet, um jene Spannung zwischen real-konkreten Auswirkungen des Fetischs Ware und der ursprünglich bloß gedanklich-abstrakten, gesellschaftlich vermittelten Existenz des Werts auszudrücken.[142]

Das Bewusstsein der Menschen ist daher falsch und richtig zugleich. Die Falschheit des Bewusstseins über den Wert als naturwüchsige Eigenschaft der Dinge hat sich durch die Waren- und Wertformanalyse ergeben, denn der Wert als genuin gesellschaftliches Phänomen kann nicht an einem einzelnen Ding festgemacht werden. Nun leuchtet auch ein, wieso Marx am Anfang des *Kapital* von der »Warensammlung« spricht;[143] die einzelne Ware hingegen ist streng betrachtet eine gedankliche Fiktion. Richtig ist das Bewusstsein aber insofern, als es die Realisierung des Fetischs durch die allgemein-gesellschaftliche Anerkennung und Betätigung von Ware und Wert adäquat wiedergibt. Treten die Menschen auf dem Markt auf, dann tun sie dies gezwungenermaßen in der Rolle unabhängiger, das heißt freier und gleicher Warenbesitzer – hier schlägt schon die Rechtssubjektivität durch – und realisieren ihren Fetisch in Zirkulation und Produktion. Auch unter dem Gesichtspunkt, dass unabhängige Produzenten miteinander erst über den Austausch ihrer Erzeugnisse in gesellschaftlichen Kontakt treten, bewahrheitet sich die Rede von der Verdinglichung der menschlichen Beziehungen.[144]

141 Žižek, *Weniger als nichts*, S. 338.
142 Ebd.; Grigat, *Fetisch und Freiheit*, S. 53.
143 *MEW* 23, S. 49.
144 Vgl. auch *MEW* 23, S. 87.

Im obigen Zitat könnte der Eindruck entstehen, Wert entstehe erst im Austausch, daher erst in der Sphäre der Zirkulation und tatsächlich sind Formulierungen wie diese Ausgangspunkt eines Disputes über den Ursprung des Wertes, der entweder in der Produktion oder aber in der Zirkulation verortet wird. Diesen Disput halte ich für prinzipiell verkehrt. Einerseits stellt sich die Debatte als Henne-Ei-Problem dar, dem durch eine prozessuale und gesamtgesellschaftliche Perspektive entgangen werden muss. Andererseits bedeutet eine prozessuale Sichtweise auch gleichzeitig die Mitberücksichtigung der Totalität des Prozesses, sodass die Entstehung des Wertes als eines gesellschaftlichen Verhältnisses sowohl der Produktion als auch der Zirkulation bedarf.[145] Marx selbst schreibt, dass die Gegensätzlichkeit von Gebrauchswert und Wert sich erst dann im Arbeitsprodukt praktisch betätigt, wenn der Austausch bereits zur gesellschaftlichen Norm geworden ist, wenn »der Wertcharakter der Sachen [der nützlichen Dinge] also schon bei ihrer Produktion selbst in Betracht kommt«.[146] In einem Zitat aus den *Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie* heißt es: »Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit.«[147]

Im dinglichen Charakter liegt auch die Besonderheit des Kapitalverhältnisses gegenüber allen übrigen sozialen Verhältnissen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Weder das Geschlechtsverhältnis noch Unterdrückungsverhältnisse aufgrund von Religion, Hautfarbe, Herkunft, sexueller Orientierung, vergangener Kolonialherrschaft usw. nehmen die Form dinglicher Eigenschaften an und verschleiern ihr Wesen als soziales Verhältnis. Die letzteren Unterdrückungsverhältnisse erscheinen noch als das, was sie sind: Macht- und Herrschaftsbeziehungen zwischen *Menschen*. Das Kapitalverhältnis hingegen tritt den Menschen nur noch gegenüber als von ihnen unabhängige, objektive Beziehung zwischen Gegenständen, nicht aber als gesellschaftliches Verhältnis, welches sich auf die Ausbeutung der Nicht-Kapitaleigner gründet. Reitter formuliert diesbezüglich treffend: »Dem Kapital ist nicht anzusehen, dass es aus akkumulierter, unbezahlter Mehrarbeit besteht, dass es also auf einem gesellschaftlichen Zeitverhältnis beruht, genauer, dieses Verhältnis *ist*.«[148]

145 Vgl. auch Heinrich, *Kritik der politischen Ökonomie*, S. 53.
146 *MEW* 23, S. 87.
147 *MEW* 42, S. 34.
148 Reitter, »Kritik als Überwindung der Donquichoterie. Zur Entfaltung der Kritik bei Marx«, *transversal texts* 2008/04.

2.2.5.3 Fetisch des Begriffs

Mit dem Fetischcharakter der Ware übt Marx nicht nur Kritik an den materiellen Produktionsverhältnissen, die das fetischistische Bewusstsein produzieren. Die Kritik greift darüber hinaus als Wissenschaftskritik die Kategorien der klassischen bürgerlichen Ökonomie an. Backhaus spricht diesbezüglich von einem »Basisfetischismus, nämlich einem Fetischcharakter der ökonomischen Kategorien«,[149] in welchem der Warenfetisch seinen Ursprung hat. In den *Theorien über den Mehrwert* liefert Marx eine präzise Bestimmung dieses Verhältnisses der beiden Kritiken und außerdem eine pointierte Zusammenfassung des bisher Besprochenen:

> Die Widersprüche, die daraus hervorgehn, daß auf Grundlage der Warenproduktion Privatarbeit sich als allgemeine gesellschaftliche darstellt, daß die Verhältnisse der Personen als Verhältnisse von Dingen und Dinge sich darstellen – diese Widersprüche liegen in der Sache, nicht in dem sprachlichen Ausdruck der Sache.[150]

Damit schließt sich der Bogen, der ganz zu Beginn gespannt wurde: Einerseits leitet Marx aus dem vorgefundenen Begriff der Ware die gesellschaftlichen Verhältnisse, nicht die Bestimmungen der Ware aus den gesellschaftlichen Verhältnissen ab bzw. expliziert, dass hinter dem Begriff der Ware ein ganzes Produktionsverhältnis steht.[151] Insofern ist sein Vorgehen das der Dialektik als immanenter Kritik. Andererseits drücken die Widersprüche im Begriff der ökonomischen Kategorien die Widersprüche der Wirklichkeit aus.[152] Insofern ist sein Vorgehen materialistisch. Wir sehen uns erinnert an das sprachliche Bild, das Jaeggi zur Charakterisierung der Objektivität immanenter Kritik herangezogen hat, nämlich, dass sich die Dinge selbst kritisieren.[153] Und tatsächlich findet sich eine entsprechende Formulierung im Marx'schen *Kapital*, in der er die Ware ihr Paradoxon selbst aussprechen lässt:

> Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert. Unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehn uns nur als Tauschwerte aufeinander.[154]

149 Backhaus, *Dialektik der Wertform*, S. 423.
150 *MEW* 26.3, S. 134.
151 Vgl. Reitter, »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, S. 13.
152 Vgl. *MEW* 26.3, S. 134, wo er schreibt, »daß das Paradoxon der Wirklichkeit sich auch in Sprachparadoxen ausdrückt«.
153 Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, S. 279.
154 *MEW* 23, S. 97.

2.2.5.4 Fetisch und Emanzipation

In Rücksicht des emanzipatorischen Anspruchs der Marx'schen Ökonomiekritik verbleibt die Frage nach der Möglichkeit eines progressiven Strukturwandels der Gesellschaft bei ideologisch-fetischistischer Verblendung des Bewusstseins. Tatsächlich sieht Marx im Fetischcharakter der Ware und dem daraus hervorgehenden notwendig falschen Bewusstsein eine fundamentale Folgeerscheinung kapitalistischer Produktionsweise. Dass sich Herrschaft als zwischenmenschliches Phänomen über Sachzwänge unter dem Titel ökonomischer Prozesse vermittelt und das Bewusstsein der Menschen blendet, ist unausweichlich und von Marx dargelegt worden. Die Unausweichlichkeit stellt sich jedoch nicht als menschliche Notwendigkeit dar, sondern bezieht sich ausschließlich auf die warenproduzierende Gesellschaft.

Trotzdem oder gerade deswegen erscheint der fetischistische Verblendungszusammenhang als ein totaler, denn schließlich äußert sich die Wertkritik von einem Standpunkt, der seinerseits nicht jenseits der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, sondern als ihr – wenn auch unfreiwilliger – Bestandteil situiert ist. Wir sehen uns an das klassisch orthodox-marxistische Dogma vom Bewusstsein, das vollständig vom gesellschaftlichen Sein determiniert sei, erinnert. Eine solche Form schlechten Materialismus‹ vermag es jedoch auf keinem Weg zu erklären, wie das Objekt der Erkenntnis plötzlich »den Spieß umdrehen« und sich das Erkenntnissubjekt, das heißt den Menschen samt Vernunftfähigkeit, unterwerfen können sollte.[155] Auch Marx darf nicht in diesem reduktionistisch simplifizierten Sinn verstanden werden, in dem die Möglichkeit jeder »freien« Erkenntnis und Urteilsbildung innerhalb der wertförmigen Gesellschaft a priori ausgeschlossen wäre. Die Marx'sche Fetischkritik ist nicht als Absage an Kritik bzw. Erkenntnis überhaupt zu interpretieren, sondern muss im Sinne der im ersten Kapitel entwickelten immanenten Kritik, die durch den Standpunkt des Immer-schon-in-etwas-Involviertseins die objektive Einsicht in die Verhältnisse vermittelt, verstanden werden.[156] Zuletzt fungiert die Fetischkritik als fundamentale Kritik an den sprachlichen Rahmenbedingungen, in denen sich Kritik überhaupt erst äußern kann.

155 Vgl. auch Gegenstandpunkt, »Was sich mit Marx doch alles anstellen läßt! Die Kontroverse um das radikalste Menschenbild«, *Gegenstandpunkt* 1996/4.

156 Vgl. auch Grigat, *Fetisch und Freiheit*, S. 224.

2.3 Rechtsform und Rechtsfetisch bei Paschukanis

Auf Grundlage sowohl der methodischen Überlegungen im ersten Kapitel, insbesondere der Entwicklung eines Begriffes immanenter Kritik, wie auch der Darlegung der Kategorien der politischen Ökonomie in der Marx'schen Wertformtheorie kann Paschukanis' Rechtstheorie dem Versuch einer Rekonstruktion und Weiterentwicklung unterzogen werden. Dabei werden wir uns zunächst dem Begriff der Rechtsform widmen und klären, was es heißt, das Recht als historische Form zu begreifen, um sodann zum Kern der Rechtsform – der Rechtssubjektivität – vorzudringen, welche sich entgegen der naturrechtlichen Fiktion als gesellschaftlich vermittelt entpuppen wird.

2.3.1 Kritik des Rechts als Kritik seiner Form

Die Radikalität und Einzigartigkeit von Paschukanis rechtstheoretischem Ansatz besteht darin, nicht nur den Rechtsinhalt als kontingent, weil im Lauf der Geschichte veränderbar, zu begreifen, sondern gleichermaßen die Rechts*form* einer historischen Relativität zu unterwerfen. Dabei wird sich in weiterer Folge herausstellen, dass die Rechtsform im dialektischen Verhältnis »relativer Autonomie« zur warenproduzierenden Gesellschaft steht.[157] Das heißt, dass die Rechtsform weder – wie die instrumentalistische Position eines Lenin oder Stutschka meinen würde – vollständig vom Willen der herrschenden Klasse bestimmt ist noch – wie die formalistische Position eines Kelsen oder die strukturfunktionalistische Interpretation meinen würde – vollkommen unabhängig von der kapitalistischen Gesellschaft bzw. vom Willen ihrer Agenten einer strengen und ausschließlichen Eigenlogik folgt.

In einem ersten Schritt möchte ich der Frage nachgehen, wodurch sich in Paschukanis' Theoriekonzeption die Rechts*form* vom Rechts*inhalt* abhebt, sowie das Verhältnis von Form und Inhalt für die marxistische Philosophie überblicksartig betrachten. Was sich unterhalb des Verhältnisses von Rechtsform und Rechtsinhalt verbirgt, ist eine fundamentale Fragestellung der Philosophie. Die Form als Gegenbegriff zum Inhalt taucht schon in Platons Dialog *Euthyphron* auf, in welchem er Sokrates nach »jene[r] Urform, durch die alles Fromme fromm ist« fragen lässt.[158] In der Suche nach einem solchen Gemeinsamen drängt sich dem Leser bereits der Begriff des *Wesens* auf, den die Scholastik insbesondere durch

157 Vgl. die »relative autonomy« bei Isaac D. Balbus, »Commodity form and legal form: an essay on the ›relative autonomy‹ of the law«, *Law and Society Review 3/1977,* S. 571–588.

158 Platon, *Euthyphron*, Stuttgart: Reclam 2007, S. 19.

Thomas von Aquin geprägt hat. In seiner kurzen Abhandlung *De ente et essentia* bzw. *Das Seiende und das Wesen* fasst Thomas in Anknüpfung an Aristoteles das Wesen als Form, »insofern durch die Form die genaue Bestimmtheit eines jeden Dinges bezeichnet wird« oder auch als dasjenige, welches »für alle Naturen [...] etwas Gemeinsames bezeichne[t]«.[159] Mit der transzendentalen Wende Immanuel Kants ändert sich nun insofern die Bedeutung des Begriffes der Form, als dieser sich nicht mehr als Seinsbestimmung auf die Gegenstände der Erkenntnis, sondern auf das Erkenntnisvermögen selbst bezieht.[160] Die Form als *Denk*form strukturiert ihrerseits die Wahrnehmung als Inhalt des Denkens. Die wechselseitige Beziehung beider drückt Kant in seinem bekannten Zitat aus: »Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.«[161] Mit Hegels *Wissenschaft der Logik* kulminieren die Denkformen als »*eigentümliche Formen*« des »eigentlich philosophische[n], *spekulative*[n] *Denkens*« im *Begriff*.[162] Beide, Form wie auch Inhalt, sind als Bestimmungen des reinen Denkens erkannt. Ihre Trennung in die reine Form auf der einen und den bloßen Inhalt auf der anderen Seite wird jedoch aufgehoben, denn in einer solchen Trennung

> wird *erstens* vorausgesetzt, daß der Stoff der Erkenntnis als eine fertige Welt außerhalb des Denkens an und für sich vorhanden, daß das Denken für sich leer sei, als eine Form äußerlich zu jener Materie hinzutrete, sich damit erfülle, erst daran einen Inhalt gewinne und dadurch ein reales Erkennen werde.[163]

Was einer solchen Trennung vorausgesetzt ist, ist die bereits im Zuge der Überlegungen zur Methode festgestellte Kluft zwischen Subjekt und

159 Thomas von Aquin, *De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen,* Stuttgart: Reclam 1987, S. 7.

160 Der Terminus *transzendentale Wende* bezeichnet jene Abwendung von den Gegenständen und Hinwendung zum Denken selbst, die Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* exemplarisch mit der kopernikanischen Wende in der Astronomie vergleicht: »Es ist hiemit eben so, daß mit den ersten Gedanken des *Kopernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die *Anschauung* der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr etwas wissen könne; [...] oder ich nehme an, die Gegenstände oder [...] die *Erfahrung* [...] richte sich nach diesen Begriffen.« (Kant, *KrV,* S. 25, B XVI–B XVII.)

161 Kant, *KrV*, S. 120, B 75.

162 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, S. 52, § 9.

163 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 36.

Objekt, ohne die Beziehung der beiden zueinander je entwickelt zu haben; sie ist eben bloß voraus*gesetzt*. Die Aufhebung der Trennung resultiert in einer Identität, in der »*das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist*« und die »Materie vielmehr der reine Gedanke, somit die absolute Form selbst ist«.[164] Aber auch in der Historischen Rechtsschule unter Carl Friedrich von Savigny wird von der Rechtsform gesprochen, die das »formelle Element« bzw. die »rechtliche Bestimmung« des Rechtsstoffes als »Beziehung an sich« darstellt.[165] Rudolf von Jhering spricht gar – zwar in einem anderen Zusammenhang, aber lassen wir das Zitat für sich sprechen – von der Form als »Zwillingsschwester der Freiheit«.[166] Endlich ist auch Kelsens rechtstheoretischer Ansatz in dem Maße als formalistisch zu bezeichnen, in dem er sich mit dem Recht – dem Reinheitspostulat seiner Theorie folgend – in der Form von Rechts*normen* unabhängig von ihrem Inhalt befasst: »Die Reine Rechtslehre ist formalistisch.«[167] Dabei grenzt sich Kelsen nicht nur vom pauschalen Einwand des Formalismus, sondern insbesondere auch von einem Primat des Rechtsinhaltes ab. Dabei stellt er fest, dass das »Recht als Ganzes – etwa im Verhältnis zur Wirtschaft – nur als Form begriffen werden [muß]«,[168] ohne daraus aber einen mit Paschukanis vergleichbaren Strukturfunktionalismus der Form zu entwickeln.

164 Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 43f.

165 Carl Friedrich von Savigny, *System des heutigen römischen Rechts* Bd 1. Herausgegeben von Otto Ludwig Heuser, Berlin/Boston: De Gruyter 2019, S. 333, § 52.

166 Rudolf von Jhering, *Der Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. 2. Teil, Leipzig: Breitkopf und Härtel 1869, S. 456. Vgl. zur Kontextualisierung dieses Zitats Clemens Jabloner, »›Die Form ist die Zwillingsschwester der Freiheit‹«, in: ders., *Methodenreinheit und Erkenntnisvielfalt. Aufsätze zur Rechtstheorie, Rechtsdogmatik und Rechtsgeschichte*. Hg. v. Thomas Olechowski/Klaus Zeleny, Wien: Manz 2013, S. 185f.

167 Kelsen, »Was ist die Reine Rechtslehre?«, S. 158, S. 160. Es geht hier in erster Linie um die Unterscheidung zwischen der Rechtsnorm als rechtmäßig erzeugtem »Sollen« und ihrer konkreten (moralischen, politischen) inhaltlichen Ausgestaltung. Dass sich Kelsens Rechtstheorie nicht im deduktiven Geltungszusammenhang von Sollens-Sätzen erschöpft, sondern etwa im Hinblick auf die Effektivität einer konkreten Rechtsordnung oder auch in ihrer pragmatischen Dimension, einen spezifischen Rechtsinhalt zur Geltung zu bringen, auf die Wirklichkeit bezogen ist, steht ihrer Formalität nicht im Wege. Vgl. auch Hubert Rottleuthner, »Marxistische und analytische Rechtstheorie«, in: ders. (Hg.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 165; Hans Mayer, »Das Ideologieproblem und die Reine Rechtslehre«, in: Rudolf Aladár Métall (Hg.), *33 Beiträge zur Reinen Rechtslehre*, Wien: Europaverlag 1974, S. 223.

168 Kelsen, »Was ist die Reine Rechtslehre?«, S. 159.

Nun sind Gegenstand der vorliegenden Schrift insbesondere Formen dichotomen Denkens im rechts- und sozialphilosophischen Diskurs. Dieser ist regelmäßig vom Bestreben beherrscht, Formen des sozialen Zusammenlebens wie Gesetze, Moral, Demokratie mit emanzipatorischen Inhalten zu füllen, an bestimmtes Ideale anzupassen, bestehende Inhalte kritisch zu hinterfragen oder womöglich als (bloße) Machtakte zu entlarven. Gemeinsam ist diesen Denkweisen eine Verkennung der Wechselwirkung von Form und Inhalt, genauer der inhaltssetzenden und das heißt im Diskurs praktischer Philosophie auch Verkennung der die gesellschaftliche Wirklichkeit bestimmenden Macht der *Form*. Wir werden im dritten Kapitel sehen, wie eng die Konzeption der Rechtsformkritik mit der anti-idealistischen und amoralischen Tendenz von Paschukanis' Rechtstheorie zusammenhängt.

In Anknüpfung an Hegel entspricht nun die Konzeptualisierung der Kategorien der bürgerlichen Ökonomie als »objektive Gedankenformen« ihrerseits einer Einheit von Denken und Sein in einem ganz spezifischen Sinn.[169] Wie bereits weiter oben unter dem Titel des Fetischcharakters ausgeführt, ist das Bewusstsein der Menschen in einer warenproduzierenden Gesellschaft richtig und falsch, der Fetisch Illusion und Realität zugleich. Das falsche Bewusstsein über den Wert als Natureigenschaft der Dinge entspricht der realen Betätigung der Dinge als Waren und ist insofern richtig, das heißt aber auch in Einheit mit der objektiven Wirklichkeit. »Denken und Sein sind also zwar *unterschieden*, aber zugleich in *Einheit* miteinander.«[170] Daraus folgt für die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie ebenso ein doppelter Charakter als einerseits bloß ideologische Gedankenformen, andererseits aber als »reale ökonomische Kategorien«.[171] Die Untersuchung der Waren- und Wertform bei Marx ist sohin mit einer fundamentalen Kritik an der Ökonomie als Wissenschaft verbunden, »denn sie [die Ökonomie] hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Wert und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Wertgröße des Arbeitsprodukts darstellt?«[172] Anders formuliert hantiert die Ökonomie mit Begriffen, die sie selbst nicht entwickelt, sondern als gegebene voraussetzt; sie verfährt darin also positivistisch.

Gleichlautend formuliert Paschukanis seine Kritik an Stutschkas Rechtsbegriff, die als allgemeine Kritik an der bisherigen und zeitgenössischen Rechtswissenschaft gelten darf: »Diese Definition deckt den in den juristischen Formen beschlossenen Klasseninhalt auf, erklärt uns

169 *MEW* 23, S. 90; vgl. Backhaus, *Dialektik der Wertform*, S. 20.
170 *MEW* 40, S. 539.
171 *MEW* 42, S. 159.
172 *MEW* 23, S. 94f.

aber nicht, warum dieser Inhalt eine solche Form annimmt.«[173] Damit führt Paschukanis zugleich einen vernachlässigten Punkt im Werk von Marx und Engels aus, über den Engels 1893 in einem Brief – gewissermaßen retrospektiv – reflektiert:

> Sonst fehlt nur noch ein Punkt, der aber auch in den Sachen von Marx und mir regelmäßig nicht genug hervorgehoben ist und in Beziehung auf den uns alle gleiche Schuld trifft. Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die *Ableitung* der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelten Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und *legen müssen*. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zustande kommen.[174]

Dass das Recht inhaltlich der Durchsetzung von Klasseninteressen und damit Herrschaftsinstrument der Bourgeoise ist, stellt Paschukanis als Faktum fest. Von wissenschaftlichem Interesse ist für ihn jedoch die Frage, wieso und auf welche Weise sich Klasseninteressen überhaupt in der Form eines von privater Macht losgelösten, staatlichen Rechts artikulieren. Im Hinblick auf den Staat fragt Paschukanis daher: »Warum bleibt die Klassenherrschaft nicht das, was sie ist, das heißt die faktische Unterwerfung eines Teiles der Bevölkerung unter die andere?«[175]

173 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 83 [S. 59].

174 *MEW* 39, S. 96.

175 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 139 [S. 119f.]; diese Frage muss aber auch bei Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 20, unbeantwortet bleiben, die die bürgerliche Herrschaft deswegen als »perfider« – hier wird an Herrschaft ein Grad der moralischen Verwerflichkeit herangetragen – bezeichnet, weil »sie [die Bourgeoisie] die eigenen als die objehktiven Interessen aller aus[gibt]«. An anderer Stelle (S. 94ff.) interpretiert sie Marx' *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz* so, dass das Privatinteresse das Interesse der Bourgeoisie ist und übersieht dabei, dass der Springpunkt der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft darin besteht, dass das Privatinteresse das objektive Interesse *aller* ist. Das egoistisch motivierte Interesse ist nicht das Interesse »der besitzenden Klasse, der Privateigentümer« – darin läge wieder eine moralische Verwerflichkeit der Bourgeoisie –, sondern es ist das allgemeine Interesse aller bzw. zu dem alle verdammt sind.
Diesem Irrtum, dass das private Interesse das Interesse einer bestimmten Klasse ist bzw. die instrumentalistische Rechtskritik, die eine bestimmte Klasse oder einen bestimmen Stand als Agenten des Rechts identifiziert, unterliegt auch Katharina Pistor in ihrem nun in deutscher Übersetzung erschienenen Buch *Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit produziert*, wenn sie schreibt: »Schließlich ist das Recht das vorherrschende Mittel, mit dem sich Demokratien selbst regieren; aber das von ihnen bereitgestellte Recht wird von privaten Parteien, nämlich

Ein Rückblick auf die damals zeitgenössische Position des Austromarxismus zeigt den grundsätzlichen Widerspruch in der Herangehensweise an die Rechtskritik. Während für den Austromarxismus vereinfacht dargestellt der *Inhalt* des Rechts als ungerecht empfunden und daher einer sozialgesetzgeberischen Revision unterzogen wird, der Rechtsinhalt also dahingehend verändert wird, dass er sozialen Ausgleich bzw. soziale Gerechtigkeit befördert, verleiht Paschukanis der Rechtskritik insofern eine radikale Wendung, als eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse über eine Anpassung des Rechtsinhalts für unmöglich erklärt wird.[176] So »gerecht« der Rechtsinhalt auch sein mag, die Verwirklichung einer klassenlosen Gesellschaft scheitert an der *Form* des Inhalts, an der Rechtsform selbst, welche die Unterscheidung der Gesellschaft in Klassen weiterhin vermittelt. Die Kategorie der Gerechtigkeit wird darüber hinaus als gänzlich unpassend zur Bewertung des Rechtsinhaltes verstanden.[177] Gleichwohl ist die rechtsdogmatische, rechtshistorische oder rechtssoziologische Untersuchung des Rechtsinhalts und dessen Entwicklungsverlauf in den verschiedenen Epochen der Geschichte unerlässlicher Bestandteil einer materialistischen Theorie des Rechts.[178] Sie erfasst die Wirklichkeit des Rechts jedoch nicht hinreichend, sodass zur Betrachtung des Rechtsinhaltes »eine materialistische Auslegung

Inhabern von Kapitalgütern und ihren Anwälten, genutzt, um ihre Eigeninteressen zu verfolgen.« (Katharina Pistor, *Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit produziert*, Berlin: Suhrkamp 2020, S. 47); vgl. auch Pistor, *Der Code des Kapitals*, S. 357.

176 In die genau entgegengesetzte Richtung bewegt sich Daniel Loick, *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 296, wenn er »die defizitäre (Inter-) Subjektivität [als] Resultat nur einer bestimmten, nämlich der bisherigen, europäischen hegemonialen Rechtsform und nicht von Rechtlichkeit als solcher« begreift.

177 Vgl. hierzu 3.3.3.

178 In diesem Sinne ist auch Pistors Studie zur Entfaltung rechtlicher Codierung und daher Erweiterung von Kapitalgütern relevant. So fasst sie Finanzkapital überhaupt als »jenes immaterielle Kapital, das nur im Recht existiert« (Pistor, *Der Code des Kapitals*, S. 26). Dabei leitet sie die vermögensbildende Kraft des Kapitals in Abhebung zur marxistischen Position nicht von der Ausbeutung der Arbeitskraft ab, sondern von der rechtlichen Codierung selbst, nämlich der rechtlichen Zuschreibung und staatlichen zwangsweisen Garantie von den rechtlichen Attributen Priorität, Universalität, Beständigkeit und Konvertierbarkeit (Pistor, *Der Code des Kapitals*, S. 32–36). Bei Pistor wird daher das Kapital auf eine bloße »*rechtliche* Qualität« (Pistor, *Der Code des Kapitals*, S. 32) reduziert. Zwar geht die vorliegende Arbeit diesen Schritt nicht mit, doch ist es entscheidend, die Herrschaftsvermittlung des Rechts am Beispiel konkreter rechtlicher Attribuierung einzelner, insb. immaterieller Güter nachzuvollziehen und sich daher einen differenzierten Begriff von Eigentum zu bilden.

der rechtlichen Regelung als bestimmter historischer Form« hinzutreten muss.[179]

2.3.1.1 Die Rechtsform als historische Form

Betrachtet Paschukanis die rechtliche Regelung als eine bestimmte historische Form, so muss ein Blick auf die Rechtsgeschichte zunächst enttäuschen, denn das Recht tritt unabhängig von einem bestimmten historischen Kontext im gesamten Verlauf der Geschichte als Regelungsinstrument auf, oder anders formuliert werden im gesamten Verlauf der Geschichte gesellschaftliche Verhältnisse rechtlich, das heißt in Rechtsform, geregelt.[180] Bei näherer Betrachtung all derjenigen Phänomene, die historisch unter die Kategorie »Recht« fallen, tun sich derart große Unterschiede auf, dass eine gemeinsame Bezeichnung fragwürdig erscheint, zumindest aber kritisch zu hinterfragen ist. Bereits die unterschiedlichen Rechtsquellen – Gesetzgebung, Gewohnheitsrecht, Rechtsprechung oder gar die Natur der Sache – und ihre variierende Bedeutung in der Rechtsgeschichte deuten auf eine je eigene Charakteristik hin.[181] Ebenso unterliegen Rechtsinhalt und Rechtsinstitute einem historischen Wandel, der bereits einen Hinweis auf die gegensätzliche Natur der Rechtsform liefert. Auch auf die kontroverse Debatte um das Verhältnis privatrechtlicher und öffentlich-rechtlicher Normen sei hier zunächst nur hingewiesen. Freilich lässt sich die gewöhnliche Charakterisierung des Rechts als Regelungsinstrument für all diese Erscheinungsformen des Rechts behaupten, jedoch bleibt dadurch die Klärung derjenigen Bedingungen, unter denen soziale Beziehungen überhaupt rechtlich geregelt werden bzw. überhaupt einer Regelung bedürfen, wie auch des Wandels der Form rechtlicher Regelung als solcher aus, denn

> die geschichtliche Entwicklung bringt nicht nur eine Wandlung des Inhalts der Rechtsnormen und eine Wandlung der Rechtsinstitute mit sich, sondern auch eine Entwicklung der Rechtsreform [sic! Gemeint ist wohl

179 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 52 [S. 26].

180 Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass Paschukanis sich in seinem Blick auf die historische Entwicklung des Rechts weniger auf die russische Rechtsgeschichte (abgesehen von einigen Hinweisen) bezieht als vielmehr auf die Rechtsgeschichte der Gebiete des antiken Römischen Reichs, die auch Marx in seinen Ausführungen vor Augen hat. Wie auch Marx' ökonomische Schriften, so bewegt sich die Rechtstheorie von Paschukanis vornehmlich im mitteleuropäischen Kontext.

181 Vgl. beispielsweise Ralf Dreier, *Zum Begriff der »Natur der Sache«*, Berlin: De Gryuter 1965, S. 78; vgl. hierzu auch Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 78 [S. 54].

> die Rechtsform; Anmerkung L.L.O.] als solcher. Diese verharrt, nachdem sie auf einer bestimmten Kulturstufe aufgetaucht ist, lange Zeit im embryonalen Zustand, innerlich schwach differenziert und ohne Abgrenzung gegen die benachbarten Sphären (Sitten, Religion). Erst nach allmählicher Entwicklung erreicht sie ihre maximale Blüte, ihre maximale Differenziertheit und Bestimmtheit.[182]

Den Nachweis der Rechtsform als einer historischen Form liefert Paschukanis nicht über eine empirisch-historische Analyse der Geschichte von Klassenkämpfen, sondern einer logischen Entfaltung des Begriffs der Rechtsform:[183] Im Übergehen der Rechtsform in eine Rechtsform höherer Entwicklung hebt die Rechtsform zwar ihre vorherige Stufe auf, indem jene über diese hinweggeht, zugleich ist die aufgehobene Rechtsform aber aufgehoben in dem Sinne, dass sie in der neuen Stufe aufbewahrt ist. Auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe lässt die Rechtsform zwar alle vorhergehenden Rechtsformen als negierte hinter sich, behält sie jedoch als eigene Wesensbestimmung in sich; die Rechtsform in ihrer Blüte ist *gewordene* Rechtsform, ihre Genese ist Teil ihrer Bestimmung.[184] Zugleich wird die Bestimmtheit der früheren Stadien der Rechtsform erst aus der erreichten höchsten Entwicklungsstufe umfassend begreiflich. In diesem Sinne ist die Rechtsform als geschichtlicher

182 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 69 [S. 45].

183 Siehe auch Anti, »Warenform und Rechtsform. Rezension eines jüngst erschienenen wert- und erkenntniskritischen Beitrags zur Kritik des Rechtsbegriffs anhand einer Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte der Rechtstheorie von Eugen Paschukanis«, in: *krisis. beiträge zu einer kritik der warengesellschaft* 24/2001, S. 131; hier wird eine methodologische Trennung zwischen der Analyse des subjektiven Rechts, die primär logisch erfolgt, und der Analyse des objektiven Rechts, die Paschukanis aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive vornimmt, unterstellt.

184 Die Terminologie der Blüte entnimmt Paschukanis der bekannten Versinnbildlichung dialektischer Prozessualität in Hegels *Phänomenologie des Geistes*: »Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird, ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 12). Für unsere Zwecke ist hier allein der Begriff der Entwicklung im Kontext dialektischer Selbstbewusst- bzw. Geistwerdung von Bedeutung. Die naheliegende Deutung dieser Metapher als Ausdruck teleologischen Naturrechtsdenkens ist abzulehnen. Auch ist das Schlummern der Blütenblätter in der Knospe nicht das geheime und besiegelte Wesen der Knospe, sondern bezeichnet ein Potential, eine Möglichkeit, die zwar gegenwärtig ist, deren Realisierung aber an eine Vielzahl äußerer Umstände gebunden bleibt; vgl. hierzu Eagleton, *Die Illusionen der Postmoderne*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler 1997, S. 145.

Entwicklungs- und Bewusstwerdungsprozess zu verstehen.[185] Hegelianisch könnte man auch davon sprechen, dass sich in der Rechtsform eine immanente Notwendigkeit – und ausschließlich in diesem Sinne auch eine Vernünftigkeit – der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft manifestiert.[186]

Erst in der *bürgerlichen Gesellschaft* begegnen wir der Rechtsform auf ihrem Höhepunkt, »nur wenn die bürgerlichen Verhältnisse voll entwickelt sind, nimmt das Recht abstrakten Charakter an«[187] bzw. sondert sich »das rein juristische Moment«[188] ab.[189] Die Entfaltung der Rechtsform ist also gebunden an den bestimmten sozio-ökonomischen Kontext der Moderne, in welcher sich zum einen mit der Industrialisierung die kapitalistische Produktionsweise, zum anderen durch die bürgerlichen Revolutionen die Diremtion von Staat und Gesellschaft einstellt.[190] Letztere bezeichnet das Auseinanderklaffen der bürgerlichen Gesellschaft als Inbegriff der Produktionsverhältnisse und der Sphäre des Politischen, welche durch die Negation aller Besonderheit und Setzung aller Bürger als gleiche in der Verkündigung von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ihr emanzipatorisches Maximum erreicht hat.[191] Erst in Gestalt des

185 In diesem Sinne spricht Menke vom bürgerlichen Recht als »Selbstreflexion des Rechts« (Menke, *Kritik der Rechte*, S. 12).

186 Jochen Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹ – Rechtsformanalyse und Rechtskritik bei Paschukanis«, in: Georg Steinberg (Hg.), *Sozialistische Straftheorie und -praxis in Europa*, Baden-Baden: Nomos 2018, S. 42.

187 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 120 [S. 99].

188 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 94 [S. 71].

189 Vgl. hierzu *MEW* 1, S. 367f., wo es in Bezug auf die Überwindung des Feudalismus hin zur bürgerlichen Gesellschaft heißt: »Die politische Emanzipation ist zugleich die *Auflösung* der alten Gesellschaft, auf welcher das dem Volk entfremdete Staatswesen, die Herrschermacht, ruht. Die politische Revolution ist die Revolution der bürgerlichen Gesellschaft. Welches war der Charakter der alten Gesellschaft? Ein Wort charakterisiert sie. Die *Feudalität*. Die alte bürgerliche Gesellschaft hatte *unmittelbar* einen *politischen* Charakter, d.h. die Elemente des bürgerlichen Lebens, wie z.B. der Besitz oder die Familie oder die Art und Weise der Arbeit, waren in der Form der Grundherrlichkeit, des Standes und der Korporation zu Elementen des Staatslebens erhoben. […] Die politische Revolution, welche diese Herrschermacht stürzte und die Staatsangelegenheiten zu Volksangelegenheiten erhob, welche den politischen Staat als *allgemeine* Angelegenheit, d.h. als wirklichen Staat konstituierte, zerschlug notwendig alle Stände, Korporationen, Innungen, Privilegien, die ebenso viele Ausdrücke der Trennung des Volkes von seinem Gemeinwesen waren. Die politische Revolution *hob* damit den *politischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft auf*.«

190 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 339, § 182.

191 Reitter, »Kritik als Überwindung der Donquichoterie«.

modernen, das heißt des in Gestalt der Rechtssubjektivität Freiheit und Gleichheit verbürgenden Rechts, kann das Recht seinen genuinen Anspruch, individuellen und allgemeinen Willen zu vermitteln, verwirklichen, oder, wie Cerroni schreibt:

> Diese Allgemeinheit [kann] erst dort zum Ausdruck kommen […], wo sie die allgemeine Individualisierung der Personen zu ihrer wirklichen Grundlage hat, daß sie also erst dort zu einer allgemeinen Sphäre der Normierung wird, wo das ganze gesellschaftliche Verhältnis in der individualistischen Trennung der Personen aufgeht […].
> Vielmehr ist sie eine spezifische Technik der gesellschaftlichen Ordnung, deren Voraussetzung das Ende der Fesselung der Person an die Gruppe ist, eine Technik, die eng verbunden ist mit der Möglichkeit und Notwendigkeit, den individuellen Willen »unabhängiger« oder »freier« Subjekte zu fesseln, und dies in einer Gesellschaft von Personen, deren gegenseitiger Zusammenhang allein durch ihren Willen vermittelt ist; in einer Gesellschaft also, die getrennt ist in private Sphären und öffentliche Sphäre, in Gesellschaft […] und Staat […]; kurz, in der dualistischen Gesellschaft, die man inzwischen die »moderne bürgerliche Gesellschaft« zu nennen pflegt.[192]

Die soziale Wirklichkeit zerfällt in die Zweiheit von Staat und bürgerlicher Gesellschaft. Gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft wird der Staat zunächst nur als »sekundäres, abgeleitetes Moment« verstanden.[193] Der Mensch sieht sich ebenfalls in der Zweiheit als der politischen Sphäre angehöriger Staatsbürger einerseits und der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Sphäre angehöriger Bürger andererseits. Es ist dies der Gegensatz von *citoyen* und *bourgeois*, von Allgemeininteresse und besonderem Interesse, auf welchem der Staat als eigenständiger Entität beruht.[194] Im Augenblick der Absonderung der Gesellschaft als eigenständiger Sphäre des Privatinteresses eröffnet sich der Blick auf die reine Ökonomie. In *The Great Transformation* zeigt dies auch Karl Polanyi, indem er die Entwicklung des Marktes als eine für die bestimmte Funktion des Gütertausches zuständige Institution nachzeichnet und damit die Entstehung einer eigenständigen Sphäre des Ökonomischen, die von sämtlichen anderen Formen sozialer Bezüge wie Religion, Politik oder Moral losgelöst ist, historisch begründet.[195] Was Marx mit der Basis-Überbau-Konzeption ausdrückt, findet sich bei Polanyi auf ganz

192 Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, S. 142f.

193 Vgl. Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 90 [S. 66].

194 Vgl. *MEW* 1, S. 401f., wo es heißt: »Er [der Staat] beruht auf dem Widerspruch zwischen dem öffentlichen und dem *Privatleben*, auf dem Widerspruch zwischen den *allgemeinen Interessen* und den *Sonderinteressen*. […] er existiert *nur* im Gegensatz zu demselben [dem Privatleben]«.

195 Vgl. Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press 2001, S. 59.

ähnliche Weise in einer prägnanten Formulierung: »Instead of economy being embedded in social relations, social relations are embedded in the economic system.«[196]

Im Ergebnis zeichnet Paschukanis ein eigentümliches Bild: Alle bisherigen Formen des Rechts scheinen nach der Verwirklichung eines ihnen immanenten, eigentlichen Wesenskerns zu drängen, der sich erst mit und in der bürgerlichen Gesellschaft realisieren kann. Ein solcher übergeschichtlicher Wesensbegriff widerspricht aber fundamental dem so oft betonten materialistischen Charakter der marxistischen Rechtstheorie. Die Rede von der Rechtsform als »Form überhaupt«,[197] das heißt als ahistorisches, ewiges Wesen verfehlt das Begriffsverständnis, das Paschukanis zu entwickeln sucht, und bedient sich eines Kategorienbegriffs, der genau diejenige Ansicht bürgerlicher Rechtswissenschaft widerspiegelt, die Gegenstand seiner Kritik ist. Schließlich ist es die bürgerliche Wissenschaft, die den universellen Wahrheitscharakter rechtlicher und ökonomischer Grundbegriffe unter Ausblendung ihrer historischen Bestimmtheit postuliert und auf diese Weise »diese Form aus den bestimmten geschichtlichen Bedingungen herauszureißen [strebt], die ihr zur vollen Blüte verholfen hatten«.[198] Die Verkündung der Unsterblichkeit der Rechtsform ist für Paschukanis Absage an die Möglichkeit sinnvoller Erkenntnis, denn die Erkenntnis besteht ja wesentlich im Nachvollzug der historischen Entwicklung des Gegenstands.

2.3.1.2 Zwischenspiel: Das Absterben der Rechtsform

Gegen die Unsterblichkeit der Rechtsform postuliert Paschukanis die sogenannte Absterbethese des Rechts, die regelmäßig zum Schwerpunkt seiner Rechtstheorie und darüber hinaus zum Beweis seines orthodoxen Geschichtsdeterminismus verklärt wird. Tatsächlich prophezeit Paschukanis an unterschiedlichen Stellen seiner Schrift das »allmähliche Absterben der Rechtsform überhaupt«.[199] Dabei übernimmt er die Metapher des Absterbens von Engels, Marx und Lenin und verleiht ihr eine spezifisch rechtstheoretische Wendung. So formuliert Engels an einer vielzitierten Stelle, dass der Staat nicht abgeschafft wird, sondern

196 Polanyi, *The Great Transformation*, S. 60.
197 Vgl. Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 76 [S. 52].
198 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 58 [S. 33].
199 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 132 [S. 112]; vgl. auch S. 59ff. [S. 34ff.], S. 190 [S. 174]. Vgl. zur Unvereinbarkeit von »legalism and socialism« auch Balbus, »Commodity form and legal form«, S. 580. Paschukanis findet in Balbus' Aufsatz lediglich ein einziges Mal Erwähnung, obgleich dieser offenkundig eine intensive Auseinandersetzung mit Paschukanis' Rechtstheorie darstellt.

abstirbt,[200] und Marx spricht in der *Kritik des Gothaer Programms* davon, dass in der Zukunft die »Wurzel« des gegenwärtigen Staates »abgestorben ist«.[201] In dieser vermeintlich geschichtsdeterministisch konnotierten Terminologie bedeutet jedoch das Absterben, wie Lenin feststellt, »zweifellos eine Vertuschung, wenn nicht gar eine Verneinung der Revolution«.[202] Ist das Absterben des Staates eine historisch verbürgte Notwendigkeit, so liegt darin nicht nur eine Negation der Revolution, sondern vielmehr die Negation jeglichen theoretischen und praktischen Engagements, jeglicher Sinnhaftigkeit einer Kritik an der Wirklichkeit. Diese Interpretation des Ausdrucks »Absterben« ist jedoch selbst die bourgeoise »Entstellung des Marxismus«, die Lenin in einer »›zusammenfassenden‹ Betrachtung von Engels« darlegen will.[203] Dabei ist ein Blick auf den Anfang des entsprechenden Abschnittes zu werfen, in dem Engels die Absterbemetapher bemüht:

> *Das Proletariat ergreift die Staatsgewalt und verwandelt die Produktionsmittel zunächst in Staatseigentum.* Aber damit hebt es sich selbst als Proletariat, damit hebt es alle Klassenunterschiede und Klassengegensätze auf und damit auch den Staat als Staat. […] Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft –, ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. […] Der Staat wird nicht ›abgeschafft‹, *er stirbt ab.*[204]

Dabei macht Engels offensichtlich einen Unterschied zwischen einem ersten Akt des *Aufhebens* und einem zweiten Akt des *Einschlafens* oder *Absterbens*. Nach Lenin ist nun der Akt des (aktiven) *Aufhebens* gegen den bürgerlichen Staat gerichtet, während sich das geschichtsdeterministisch konnotierte (passive) *Einschlafen* oder *Absterben »auf die Überreste des proletarischen* Staatswesens *nach* der sozialistischen Revolution beziehen«.[205] Der bürgerliche Staat muss also revolutionär niedergerungen werden, wohingegen seine Reste in der sozialistischen Übergangsphase allmählich dahinscheiden. Das steht auch Kelsens psychologisierender Interpretation dieses Lenin'schen Gedankens entgegen, in der die *Gewöhnung* der Menschen in der sozialistischen Übergangsperiode als

200 *MEW* 19, S. 224.
201 *MEW* 20, S. 28.
202 Lenin, *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*, München: Das Freie Buch 2001, S. 21.
203 Lenin, *Staat und Revolution*, S. 21.
204 *MEW* 19, S. 223f.
205 Lenin, *Staat und Revolution*, S. 21.

entscheidender Hebel des Absterbens vorgestellt wird.[206] Gegen die Auslegung, die im Auftreten des Staates als wirklicher Repräsentant der ganzen Gesellschaft, eine »wahre Demokratie erblickt«,[207] weist schon Lenin auf den zugrundeliegenden Irrglauben hin, dass die Demokratie vom Prozess des Absterbens ausgenommen wäre. »Doch ›unverständlich‹ bleibt das nur dem, der nicht bedacht hat, daß die Demokratie *auch* ein Staat ist«, daher kann auch »die vollkommenste Demokratie […] nur ›absterben‹«.[208] Die Demokratie wäre in diesem Sinne lediglich ein spezifischer *Inhalt*, der dem Absterben des »Staates überhaupt«, d.h. des Staats als *Form*, folgt.

Paschukanis bedient sich nun nicht, wie Bayer ganz richtig sieht, der Metapher des *Einschlafens*, sondern des *Absterbens*, denn »wer einschlafen kann, kann auch jederzeit wieder aufwachen«.[209] Schon auf sprachlicher Ebene radikalisiert Paschukanis die marxistische Kritik und schließt im Kern die Möglichkeit eines proletarischen Rechts, das heißt die Möglichkeit eines »*besseren Rechts*« aus.[210] Dabei bezieht sich die »Rechtstodmetapher«[211] ganz so wie Lenins Interpretation der Absterbemetapher bei Engels auf die Phase des Übergangs. So schreibt er, »[d]ie proletarische Revolution schuf, indem sie den bürgerlichen Staat zerstörte und einen Umsturz der Eigentumsverhältnisse herbeiführte, die Möglichkeit der Befreiung aus den Fesseln der juristischen Ideologie«.[212] Das Recht stirbt daher *nach* der *Aufhebung* des bürgerlichen Staats ab, allerdings lässt Paschukanis auch für die Übergangsphase keine »automatische« Aufhebung des Rechts zu.[213] Das *Absterben* lässt nicht nur die aktive »Befreiung« zu, sondern im Gegenteil erfordert sie. An diesem Punkt sei bereits ein Hinweis auf den später zu thematisierenden Vorwurf gegeben, Paschukanis reduziere das Recht vollständig auf die Ware: Wäre dem so, so bedürfte es keiner aktiven Befreiung aus den Fetischen des Rechts, sondern das Recht würde passiv, ohne Hinzutun der Überwindung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse nach-sterben. Die »eigenständige Materialität« der Rechtsform und ihres Fetisches steht dem Automatismus des Absterbens jedoch grundsätzlich im Wege.[214]

206 Kelsen, *Sozialismus und Staat*, S. 108.
207 So etwa Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 21f.
208 Lenin, *Staat und Revolution*, S. 22.
209 Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 130.
210 Ebd.
211 Bayer, »Die Rechtstodmetapher. Materialistische Rechtskritik und ihre Darstellung«, *ARSP* 2020/106 (1), S. 44–54.
212 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 32 [S. 5].
213 Siehe auch Elbe, *Marx im Westen*, S. 384; daher geht auch der Einwand von Andreas Harms, *Warenform und Rechtsform. Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis*, Baden-Baden: Nomos 2000, S. 144 ins Leere.
214 Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 130.

2.3.1.3 Die Genese der Rechtsform aus dem Begriff des Interesses

Die Verortung der Rechtsform in der bürgerlichen Gesellschaft schärft Paschukanis nach, wenn er die Rechtsform ganz spezifisch auf die »Gegensätzlichkeit privater Interessen« zurückführt.[215] Er schreibt: »Diese [die Gegensätzlichkeit] ist sowohl die logische Voraussetzung der Rechtsform als auch die reale Ursache der Entwicklung des juristischen Überbaus.«[216] Gegensätzlich sind die Interessen genau dann, wenn sie egoistisch oder – was nur ein anderer Ausdruck dafür ist – *privat* sind; sodann werden auch das egoistisch wirtschaftende Subjekt und der Träger privater Interessen gleichgesetzt.[217] Im Begriff des Privatinteresses kulminiert die historische Genese der Rechtsform, weil das Privatinteresse selbst nur der Ausdruck einer spezifischen Verfasstheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist. Das egoistische Interesse ist daher auch keine naturwüchsige Eigenschaft des Menschen und die Rechtsform nicht Ausdruck eines ahistorischen, universalen Charakterzugs der Gattung Mensch.

Eine solche Annahme würde auf einer idealistischen Voraussetzung beruhen, die schon der frühe Marx in seiner Kritik an Ludwig Feuerbachs Religionskritik bekämpft. Den Menschen unabhängig von seiner konkret gesellschaftlichen Wirklichkeit zu bestimmen – in diesem Fall als Träger privater Interessen und somit als egoistisch – hieße, die Einsicht in den Menschen als Schöpfer der Religion zu negieren und diejenige abstrakte Sphäre eines Jenseits wieder zu eröffnen, die mit jener Einsicht schon geschlossen war.[218] Die Ahistorizität einer universalen menschlichen Eigenschaft und damit die Fiktion eines abstrakten Menschen als Träger dieser abstrakten Eigenschaft ist der Rückfall in den Himmel, dessen Kritik sich mit Feuerbach längst »in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*« verwandelt hat.[219] Andrea Maihofer legt präzise dar, wie die Religionskritik als Kritik an der Religion als Vorstellung des menschlichen Bewusstseins Grundlage einer jeden weiteren Kritik an Vorstellungen des menschlichen Bewusstseins und damit auch der Vorstellung vom Allgemeinbegriff *Mensch* ist.[220] Ebenso wie die Religion als historisch bestimmtes, gesellschaftliches Produkt des Menschen begriffen ist, muss auch der Mensch als in einen konkreten geschichtlichen Kontext gebettetes Wesen verstanden werden: »Aber *der Mensch*,

215 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 79 [S. 55].
216 Ebd.
217 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 78 [S. 54].
218 »Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen.« (*MEW* 1, S. 378).
219 *MEW* 1, S. 379.
220 Andrea Maihofer, *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*, Baden-Baden: Nomos 1992, S. 18.

das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.«[221] In der sechsten These zu Feuerbach ist das bisher Gesagte auf den Punkt gebracht:

> Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen. 2. Das Wesen kann daher nur als »Gattung«, als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.[222]

Sohin ist Ausgangspunkt jeder weiteren Untersuchung der Mensch in seiner spezifisch gesellschaftlichen Kontextualität, dessen einzige abstrakte Wesensbestimmung darin besteht, die Bestimmung seines Wesens in den gesellschaftlichen Verhältnissen zu haben bzw. gesellschaftliches Wesen zu sein.[223] In einem Brief an Feuerbach schreibt er: »Der Begriff der Menschengattung aus dem Himmel der Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff der *Gesellschaft*!«[224] In der *Heiligen Familie* spezifizieren Marx und Engels nun den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft als egoistisch wirtschaftendes Subjekt:

> Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum *Atom* aufblähen, d.h. zu einem beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnislosen, *absolut vollen*, seligen Wesen. Die unselige *sinnliche Wirklichkeit* kümmert sich nicht um seine Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es, an den Sinn [soll wahrscheinlich heißen: an das Sein, Anmerkung des Herausgebers] der Welt und der Individuen außer ihm zu glauben, und selbst sein *profaner* Magen erinnert es täglich daran, daß die Welt *außer* ihm nicht *leer*, sondern das eigentlich *Erfüllende* ist. Jede seiner Wesenstätigkeiten und Eigenschaften, jeder seiner Lebenstriebe wird zum *Bedürfnis*, zur *Not*, die seine *Selbstsucht* zur Sucht nach andern Dingen und Menschen außer ihm macht. Da aber das Bedürfnis des einen Individuums keinen von sich selbst verstehenden Sinn für das andere egoistische Individuum, das die Mittel, jenes Bedürfnis zu befriedigen, besitzt, also keinen unmittelbaren Zusammenhang mit der Befriedigung hat, so muß jedes Individuum diesen Zusammenhang schaffen, indem es gleichfalls zum Kuppler zwischen dem fremden Bedürfnis und den Gegenständen dieses Bedürfnisses wird. Die *Naturnotwendigkeit* also, die *menschlichen Wesenseigenschaften*, so entfremdet sie auch

221 *MEW* 1, S. 378.
222 *MEW* 3, S. 6.
223 Vgl. Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 18.
224 *MEW* 27, S. 425.

> erscheinen mögen, das *Interesse* halten die Mitglieder der bürgerlichen Gemeinschaft zusammen, das *bürgerliche* und nicht das *politische* Leben ist ihr *reales* Band.[225]

Während der Mensch als Lebewesen *bedürftig* ist und ihn sein Streben nach Bedürfnisbefriedigung in die Gesellschaftlichkeit hinaustreibt,[226] er dadurch als Gattungswesen naturmäßig *gesellschaftliches* Wesen ist, bildet das *Interesse* als *Privatinteresse* bereits eine spezifisch historische Form des *Bedürfnisses*.[227] Es ist »gesellschaftlich bestimmtes Interesse« und abhängig von den »von der Gesellschaft gesetzten Bedingungen«,[228] auf deren Grundlage sich ein Interessengegensatz auf mehrfache Weise entfaltet. Indem die warenproduzierende Gesellschaft die Konkurrenz der Privatproduzenten untereinander zu ihrem Prinzip erklärt, entfaltet sich erstens ein horizontaler Interessenkonflikt zwischen den produzierenden Kapitaleignern: Unter der Ägide der Profitmaximierung herrschen »Zwangsgesetze[] der Konkurrenz«,[229] die im Zwang zur technologischen Innovation und permanenten Entwicklung der Produktivkraft gegenständlich sind. Aber auch zwischen den Arbeitern tobt ein Wettkampf um die zur Verfügung stehenden Arbeitsplätze. Zweitens entfaltet sich ein vertikaler Interessengegensatz, der zwischen diesen beiden Klassen – den Kapitaleignern und den Nicht-Kapitaleignern, also Arbeitern – ausgetragen und als *Klassenantagonismus* bzw. *Klassenkampf* zum Motor gesellschaftlicher Veränderung erhoben wird.

Der vertikale Interessengegensatz zwischen Kapital und Lohnarbeit nimmt im Arbeitsvertrag die Form eines äquivalenten Tausches zwischen zwei Warenbesitzern an: Einmal im Vertrag als der Willen*seinigung* der beiden einander als Privateigentümer anerkennenden Personen. Im Vertrag vereinigen sich die beiden voneinander unabhängigen Willen.[230] Das ökonomische Prinzip des äquivalenten Austauschs findet

225 *MEW* 2, S. 127f.

226 Vgl. hierzu auch Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 143ff., wo die Begierde die Vorstufe der intersubjektiven Entfaltung des Selbstbewusstseins ist.

227 Wolf Rosenbaum hingegen setzt einen Unterschied zwischen privaten Interessen und den Interessen der Warenbesitzer, denn er schreibt in Wolf Rosenbaum, »Zum Rechtsbegriff bei Stučka und Pašukanis«, *Kritische Justiz* 1971, S. 155: »Eine wesentliche Voraussetzung der Existenz der Rechtsform ist für Pašukanis die Existenz gegensätzlicher privater Interessen. […] Der entscheidende Unterschied ergibt sich, wenn Pašukanis als *zweite* Voraussetzung für das Entstehen der Rechtsform die Gegensätzlichkeit der Interessen von Wareneigentümern […] nennt.« (Hervorhebung L.L.O.)

228 *MEW* 42, S. 90.

229 *MEW* 23, S. 335ff.

230 Es ist interessant, dass Michel Foucault in diesem Punkt ganz ähnlich denkt: »Das bedeutet, daß man den Vertrag nicht deshalb achtet, weil es einen

seine juristische Verwirklichung im Prinzip synallagmatischer Verträge; Leistung und Gegenleistung werden – in der juristisch idealisierten Fiktion – nur dann aufeinander bezogen, wenn sie einander gleichwertig sind (umgekehrt führt die krasse Ungleichwertigkeit mit der *laesio enormis* zu einer Vertragsaufhebung). So heißt es auch bei Dietrich Böhler und Wolf Paul, dass »die Vermittlung dieser *Privatinteressen* […] ihre wechselseitige Anerkennung auf der Grundlage des Äquivalentprinzips voraus[setzt]«.[231]

An die fundamentale Bedeutung der Historizität der Kategorie des Privatinteresses sieht man sich auch durch Lukács erinnert, der in einer kritischen Bemerkung zu Max Adler die theoretischen – und in weiterer Konsequenz praktischen – Folgen einer Verallgemeinerung und Universalierung jenes Interesses schildert:

> Damit wird erstens der objektiv ökonomische Antagonismus, der sich in *Klassenkämpfen* ausdrückt, zu einem Konflikt von *Individuum und Gesellschaft* verflüchtigt, aus dem weder das Entstehen noch die Problematik und das Untergehen der kapitalistischen Gesellschaft als notwendig begriffen werden kann, dessen Resultat – gewollt oder ungewollt – auf eine Kantsche Geschichtsphilosophie ausläuft. Zweitens wird auch hier die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft als allgemeine Form der Gesellschaft überhaupt fixiert.[232]

Die Privatinteressen der egoistisch wirtschaftenden Subjekte bezeichnen daher den Gesamtzusammenhang dieser Interessenskonflikte in ihrem kreislaufförmigen Zusammenwirken, insbesondere aber auch den sich im Verhältnis Arbeiter-Kapitalist artikulierenden Interessengegensatz.[233] Dementsprechend kann Paschukanis' Rede vom egoistischen Interesse bzw. Privatinteresse auch nicht als eine Charakterisierung des Menschen als Abstraktum, sondern muss als eine Charakterisierung des Menschen im spezifisch historischen Kontext der warenproduzierenden Gesellschaft verstanden werden, des Menschen als egoistisch wirtschaftendes Subjekt. Der Mensch in dieser historischen Bestimmtheit erfährt eine notwendige weitere Bestimmung: die der Rechtssubjektivität.

Vertrag gibt, sondern weil man ein Interesse daran hat, daß es einen Vertrag gibt, d.h. daß das Erscheinen und Auftauchen des Vertrags das Subjekt des Interesses nicht durch ein Subjekt des Vertrages ersetzt hat.« (Michel Foucault, *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2018, S. 376.

231 Dietrich Böhler/Wolf Paul, »Rechtstheorie als kritische Gesellschaftstheorie. Aktualität und Dogmatismus der marxistischen Rechtstheorie am Beispiel von Eugen B. Paschukanis«, *Rechtstheorie* 1972/3, S. 79.

232 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 24.

233 Vgl. dazu auch *MEW* 23, S. 249.

2.3.1.4 Exkurs: Markt und Gewalt

Gegen die durch Paschukanis skizzierte historisch-logische Genese der Rechtsform möchte ich mit Gerstenbergers umfänglicher Studie *Markt und Gewalt* einen realhistorisch wichtigen Punkt ins Feld führen. Mit der Emanzipation der ökonomischen Sphäre von der politischen Gewalt und daher auch der Emanzipation der Arbeitskräfte von personaler Herrschaft etablierte sich bekanntlich die soziale Form der freien Lohnarbeit.[234] Die Entwicklung der freien Lohnarbeit als Voraussetzung kapitalistischer Produktion führt Gerstenberg nicht auf Strukturnotwendigkeiten der ökonomischen Entwicklung, sondern auf Akte menschlicher Emanzipation zurück. Der Entwicklung der Rechtsform als Reflex der Warenform unter den spezifischen Verhältnissen der bürgerlichen Gesellschaft widerspricht Gerstenberger unter Hinweis auf die sozio-ökonomische Stellung der Arbeitskräfte im frühen Kapitalismus Englands, die zwar formell als freie Lohnarbeiter tätig waren, deren Arbeitsverhältnisse jedoch weiterhin eng mit staatlicher Herrschaft verwoben waren (beispielsweise drohten Gefängnisstrafen bei eigenmächtiger Beendigung des Arbeitsverhältnisses und es bestand also kein Kündigungsrecht, keine wirkliche Freiheit der Arbeitskräfte). Deshalb, so Gerstenberger, habe sich die Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat noch nicht vollständig vollzogen:

> Anders gesagt, die volle Entwicklung des Kapitalismus war möglich, ohne dass sich die von Paschukanis und anderen als Strukturmerkmal solcher Verhältnisse postulierte neutrale Staatsgewalt hergestellt hatte.[235]

Die historischen Fakten stehen für sich; gleichwohl ist die Behauptung einer *vollständigen* Trennung von bürgerlicher Gesellschaft und Staat als Voraussetzung der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise weder in Marx' noch in Paschukanis' Sinn, geht es den beiden doch darum, wie die *typische* und *notwendige* Struktur kapitalistischer Produktionsweise beschaffen ist; dies schließt aber Ausnahmen und Sonderfälle immer mit ein.

2.3.2 *Die Warenform-Rechtsform-Analogie*

Paschukanis leugnet nicht die Existenz rechtlicher Regelungen in der vorkapitalistischen Geschichte – diese ist historische Tatsache und als

234 Vgl. Gerstenberger, »Zur Analyse der gesellschaftlichen Formen ›Recht‹ und ›Staat‹«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, S. 64.

235 Ebd.

solche Moment der Bestimmtheit der voll entwickelten Rechtsform. Erst in einer Gesellschaft jedoch, in der die Ware die herrschende Form des Reichtums ist, so die These, ist die Rechtsform in ihrer abstraktesten und reinsten Gestalt verwirklicht und erlangt »universelle Bedeutung«[236] durch das Verhältnis der Rechtssubjekte als »unabhängige und gleiche Persönlichkeiten«.[237] Das abstrakte Rechtssubjekt hat, wie Somek schreibt, »no biography«, ist »capable of pure choice«, misst daher jede »reason-responsiveness«.[238] Der Entwicklung der warenproduzierenden Gesellschaft, des Warentausches und der Bestimmung des Menschen als egoistisches Individuum entspricht nun die Herausbildung der Rechtsform; die Rechtsform ist – und das ist die entscheidende These Paschukanis' – »unausbleiblicher Reflex« der Warenform.[239] Das Rechtssubjekt ist die notwendige Ergänzung des egoistisch wirtschaftenden Subjekts und das Rechtsverhältnis nur Kehrseite des Verhältnisses der Warenbesitzer zueinander.[240]

Das gesellschaftliche Verhältnis, so lässt sich alternativ formulieren, stellt sich unter privat-arbeitsteiligen und das heißt kapitalistischen Produktionsverhältnissen »zugleich im Wert (der ›Werteigenschaft‹ der Produkte) und im Recht (der ›Subjekteigenschaft‹ der Individuen)« dar.[241] Dieses »Zugleich« als wechselseitiges Bedingungsverhältnis entwickelt Paschukanis fragmentarisch in der Form einer Analogie zwischen Warenform und Rechtsform, welche im Folgenden rekonstruiert, aber auch an entscheidenden Punkten fortentwickelt werden soll. Trotz dieser durch Paschukanis selbst zugegebenen »stellenweise konzepthafte[n] Form der Darstellung« beeindruckt die Geschlossenheit der Argumentation.[242]

2.3.2.1 Die Rechtssubjektivität

Das ökonomische Verhältnis zweier Warenbesitzer impliziert ein entsprechendes Willensverhältnis, denn die Eigenart des Warentausches im Gegensatz zu feudalen Aneignungsprozessen liegt gerade darin, sich die

236 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 43 [S. 17].
237 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 151 [S. 132].
238 Somek, *The Legal Relation*, S. 123.
239 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 81 [S. 57].
240 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 84 [S. 60], S. 162 [S. 144].
241 Elbe, »(K)ein Staat zu machen…? Die sowjetische Rechts- und Staatsdebatte auf dem Weg zum adjektivischen Sozialismus«, in: associazione talpe/Rosa Luxemburg-Initiative Bremen (Hg.), *Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik*, Bremen, 2009, S. 12; vgl. auch Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 113 [S. 91].
242 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 35 [S. 8]. So auch Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 41.

fremde Ware nicht gewaltsam anzueignen, sondern aus freiem Willen gegen die eigene Ware zu *tauschen*. Das ökonomische Verhältnis zwischen Warenbesitzern ist also das Verhältnis des willentlich vollzogenen äquivalenten Tausches. Eben dieses Verhältnis wird nun aus einer anderen Perspektive betrachtet. Da die Waren »nicht selbst zu Markte gehen und sich nicht selbst austauschen [können]«,[243] richtet sich der Blick der Untersuchung auf die Besitzer der Waren, die sich im Tauschakt auf eine spezifische Weise zueinander verhalten, um vermittels eines gemeinsamen Willensaktes ihre beiden einander zugleich entgegengesetzten und symbiotischen Interessen zu realisieren. Die Art und Weise, wie sie sich zueinander verhalten, liegt im Begriff der Rechtsform oder anders formuliert, sie verhalten sich zueinander rechtsförmig, das heißt als *Rechtssubjekte*.

Paschukanis versteht die Rechtsform nicht nur als Konsequenz des wertförmig vermittelten gesellschaftlichen Verhältnisses der warenproduzierenden Gesellschaft. Er entwickelt seine Rechtstheorie insgesamt in Analogie zum ersten Kapitel des Marx'schen *Kapitals* und tritt daher mit dem Anspruch auf, dass »die Entwicklung der Begriffe der realen Dialektik des historischen Prozesses (MEW 13, 633) [entspricht]«.[244] In Entsprechung zum ersten Satz des *Kapitals* formuliert Paschukanis: »Das Subjekt ist das Atom der juristischen Theorie, deren einfachstes nicht weiter zerlegbares Element« und aus diesem Grund Ausgangspunkt der Analyse.[245] Auch bei Marx folgt die Analyse des Rechtssubjekts aus der Analyse der Ware, die im Hinblick auf ihren Austausch und also die Realisierung des Wertes auf ihre Warenhüter angewiesen sind.[246] In der Argumentation der Notwendigkeit der sich ergebenden Subjekteigenschaft im Warentausch wird die Grundkonzeption der traditionellen Marx'schen Kritik manifest. Diese hebt sich von einer Kritik an bestimmten Personen oder bestimmten Handlungen von Personen ab und greift ganz im Gegenteil die hinter den agierenden Personen bestehende Struktur an. So evoziert die Entstehung der Werteigenschaft der Ware, die sich unabhängig von einer bewussten Handlung oder einem bestimmten Willensentschluss der Tauschenden als Strukturnotwendigkeit der kapitalistischen Produktionsweise hinter deren Rücken als Naturnotwendigkeit darstellt, das Hinzutreten der Subjekteigenschaft:

> Erwirbt aber die Ware ihren Wert unabhängig von dem Willen des produzierenden Subjekts, so setzt die Realisierung des Wertes im Austauschprozeß einen bewußten Willensakt des Warenbesitzers voraus […]. Somit fordert der in den Arbeitsprodukten verdinglichte und sich in die

243 *MEW* 23, S. 99.
244 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 65f. [S. 41].
245 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 109 [S. 87].
246 Vgl. *MEW* 23, S. 99.

> Form einer elementaren Gesetzmäßigkeit kleidende gesellschaftliche Zusammenhang der Menschen im Produktionsprozeß zu seiner Realisierung ein besonderes Verhältnis der Menschen als Verfüger über Produkte, als Subjekte, deren »Willen in jenen Dingen haust«.[247]

Zum realen privaten Interesse, das sich ausschließlich über den durch den Wert vermittelten Tauschvorgang realisieren kann und damit dem Zwang des Wertgesetzes unterliegt, tritt nun die juristische Fiktion des Willens, die den Tauschvorgang als Akt freier Selbstbestimmung setzt. Die Bedeutung des Willens für die Rechtssubjektivität stellt auch Menke heraus, der die bürgerliche Gesellschaft überhaupt als »soziale[n] Zusammenhang, der sich dadurch bildet, was die Subjekte selbst *wollen«* (Hervorhebung L.L.O.), charakterisiert.[248] Die Rechtssubjektivität konstituiert sich über die Aufhebung der Besonderheit der Einzelnen, auf die sie zum Zwecke ihrer Realisierung als Realisierung der »formelle[n] Freiheit der Selbstbestimmung« verwiesen ist.[249] Die freie Selbstbestimmung als Realisierung des in den Waren hausenden Willens wird für Menke überhaupt zum Kriterium der bürgerlichen Gesellschaft als »der soziale Zusammenhang, der sich dadurch bildet, daß die Subjekte *so* – das heißt: *in der Form* – wollen«;[250] ein Wollen, das sich immer schon rechtlich vermittelt artikuliert, das heißt als Verfügung in Erscheinung tritt.

Die Rechtsform setzt damit aber einen Interessengegensatz voraus, den sie zugleich durch die Festlegung der Form des Wollens reproduziert, insofern ist das moderne Recht »ontologische Innovation«.[251] Gerade darin liegt aber auch der genuine Positivismus des bürgerlichen Rechts, nämlich das Privatinteresse nicht auf seine historische Bestimmtheit zurückzuführen, sondern in seiner Unmittelbarkeit festzuhalten und anzuerkennen. Der freie Wille als Kategorie ist also seinerseits nicht die unhintergehbare Unmittelbarkeit menschlichen Selbstverständnisses, sondern eine Denkform, die sich mit rechtsförmiger Herrschaft etabliert. Demgegenüber ist »[d]er freie Wille für […] [das] in der Rechtsform befangene Bewußtsein kein Gegenstand des Nachdenkens«.[252]

Beziehen die Menschen sohin ihre Dinge willentlich im Tausch aufeinander, so setzen sie damit einerseits die Dinge einander als Waren gleich, andererseits setzen sie sich selbst füreinander als *Personen* bzw. als Rechtssubjekte. Als solche gelten sie ausschließlich als Repräsentanten ihrer Waren, sodass sich ihr wechselseitiges Bezugnehmen aufeinander

247 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 111f. [S. 90].
248 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 267.
249 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 117 [S. 95].
250 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 267.
251 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 252.
252 Peter Klein, »Das Wesen des Rechts«, *krisis. beiträge zur kritik der warengesellschaft* 2001/24, S. 79.

als Personen in der wechselseitigen Anerkennung als Privateigentümer darstellt. Die wechselseitige Anerkennung als Privateigentümer stellt zugleich die Personen als voneinander unabhängige und insbesondere voneinander unabhängig *produzierende* Personen gegenüber.[253] Anders formuliert markiert sie exakt das Moment, in dem die Warenbesitzer – um mit Hegel zu sprechen – »nur als Eigentümer füreinander Dasein [haben]«.[254] Die Rechtssubjektivität ist also kein transzendentaler Bezugspunkt, sondern manifestiert sich überhaupt nur innerhalb eines konkreten gesellschaftlichen Tauschverhältnisses, außerhalb dessen ist sie »eine leblose Abstraktion«.[255] In diesem Sinne ist das Marx'sche Zitat zu verstehen, dass »der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses […] durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben [ist].«[256]

Entgegen einem vollständigen Ineinander von Rechtssubjektivität und Eigentumsfreiheit, in welchem das Rechtssubjekt der bloße ideologische Schleier ist, oder anders formuliert, in welchem die Wahrheit der Universalität (die abstrakte Freiheit und Gleichheit) in einem partikularen Inhalt (freie Verfügung über Eigentum) entdeckt wird, ist es die leere Universalität des Kapitals bzw. der Formen der warenproduzierenden Gesellschaft selbst, die herrschaftsvermittelnd wirken. Oder, um mit Slavoj Žižek zu sprechen, »the horror is not the (particular living) ghost in the (dead universal) machine, but the (dead universal) machine in the very heart of each (particular living) ghost.«[257] Die wertförmig vermittelte Abstraktion von der konkreten mannigfaltigen Beziehung des Menschen zum Ding beinhaltet selbstverständlich jene Entfremdungsdimensionen, die Marx so eindrücklich in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* aus dem Jahre 1844 entwickelt; in der mit der warenproduzierenden Gesellschaft gesetzten rein abstrakten Beziehung des Menschen zur Sache kommt das arbeitende Bewusstsein eben nicht mehr »zur Anschauung des selbständigen Seins, *als seiner selbst*«.[258]

Damit ist zweierlei gesagt: Der Warentausch setzt die persönliche Freiheit der Tauschenden voraus, deren freier Wille sich im Tausch als der Sphäre des Eigentums betätigt. Die Freiheit der Person und die Freiheit des Privateigentums, welche – entsprechend dem Hegel'schen Diktum vom Eigentum als der *»äußere[n] Sphäre ihrer Freiheit«* –[259] als die materielle Ausführung der ersteren zu verstehen ist, finden ihren »allgemeinsten

253 Vgl. *MEW* 23, S. 102.
254 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 98, § 40.
255 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 84 [S. 60].
256 *MEW* 23, S. 99.
257 Žižek, »Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism«, *New Left Review* 1997/225 (1), S. 45f.
258 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 154.
259 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 102, § 41.

Ausdruck« in der »Kategorie des Subjekts«.[260] Dem Warentausch inhäriert darüber hinaus ein Verhältnis *Gleicher*, denn die Tauschenden beziehen sich ausschließlich in ihrer Eigenschaft als Privateigentümer aufeinander und vollziehen hierdurch eine Reduktion ihrer Besonderheit auf die allgemeine Bestimmung, Privateigentümer zu sein.[261] Der Rechtssubjektivität inhäriert damit gleichzeitig eine »prozedurale[] Gleichheit«,[262] also die Fähigkeit, Partei eines rechtlichen Verfahrens, gleichermaßen einem Dritten – dem Richter – unterworfen zu sein.[263] Diese Gleichheit im Rechtsverfahren entspringt der politischen Gleichheit und Freiheit der Bürger und verkörpert dabei zugleich, so Paschukanis, das juristische Moment *par excellence*, den Interessenzusammenstoß, den Streit.[264] Polemisch heißt es bei Marx zur Trias der Französischen Revolution:

> Die Sphäre der Zirkulation oder des Warentausches, innerhalb deren Schranken Kauf und Verkauf der Arbeitskraft sich bewegt, war in der Tat ein wahres Eden der angebornen Menschenrechte. Was allein hier herrscht, ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham. Freiheit! Denn Käufer und Verkäufer einer Ware, z.B. der Arbeitskraft, sind nur durch ihren freien Willen bestimmt. Sie kontrahieren als freie, rechtlich ebenbürtige Personen. […] Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer aufeinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent. Eigentum! Denn jeder verfügt nur über das Seine. Bentham! Denn jedem von den beiden ist es nur um sich zu tun.[265]

Eben jene Bewegung, in die sich die Besonderheit des tauschenden Menschen zugunsten der allgemeinen Bestimmung des Privateigentums verflüchtigt, bezeichnet die Rechtssubjektivität. In der Feudalgesellschaft als unmittelbare Vorgängerin der bürgerlichen Gesellschaft fehlt hingegen »vollkommen die Idee eines allen Bürgern, allen Menschen gemeinen formal-juristischen Status«,[266] das heißt die Idee des abstrakten Rechtssubjekts, welches nicht mehr nur als Inhaber konkreter Privilegien, sondern als »allgemeiner abstrakter Träger aller denkbaren Rechtsansprüche« auftritt.[267] Gerade in diesem »Bezug auf privat-isolierte Akteure«[268] besteht für Paschukanis die *differentia specifica* gegenüber allen übrigen Normensystemen:

260 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 110 [S. 88].
261 Vgl. *MEW* 23, S. 190; Balbus, »Commodity form and legal form«, S. 576.
262 Menke, *Recht und Gewalt*, S. 25.
263 Menke, *Recht und Gewalt*, S. 26.
264 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 92 [S. 69].
265 *MEW* 23, S. 189f.
266 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 119 [S. 98].
267 Ebd.
268 Elbe, »(K)ein Staat zu machen?«, S. 16.

> Die Rechtsordnung unterscheidet sich gerade dadurch von jeder anderen sozialen Ordnungsart, daß sie mit privaten isolierten Subjekten rechnet. Die Rechtsnorm erhält ihre *differentia specifica*, die sie aus der allgemeinen Masse der sittlichen, ästhetischen, utilitären usw. Regeln hervorhebt, gerade dadurch, daß sie eine mit Rechten ausgestattete und dabei aktiv Ansprüche erhebende Person voraussetzt.[269]

Die Rechtssubjektivität ist folglich das Gedoppelte: Die Beziehung Freier und Gleicher, die *durch* den Warentausch vermittelt ist, indem sie diesem als Resultat entspringt, sowie die Beziehung Freier und Gleicher, die den Warentausch vermittelt, indem sie den Tauschakt als dessen Voraussetzung ermöglicht. Ihre Verwirklichung fällt mit ihrer Konstitution, sie als Voraussetzung mit sich als Setzen der Voraussetzung zusammen. Bei Hegel heißt es zum Wesen der Reflexion bzw. der Reflexion des Wesens: »Die Reflexion ist also die Bewegung, die, indem sie die Rückkehr ist, erst darin das ist, das anfängt oder das zurückkehrt.«[270] Rechtsform und Warenform verhalten sich sohin im Verhältnis der Gleichursprünglichkeit zueinander.[271]

Paschukanis' Analogie zwischen Rechtsform und Warenform steht mit der ganz zu Beginn zitierten Paraphrasierung Marx' im Einklang:

> Ähnlich wie der Reichtum der kapitalistischen Gesellschaft die Form einer ungeheuren Anhäufung von Waren annimmt, stellt sich die ganze Gesellschaft als eine unendliche Kette von Rechtsverhältnissen dar.[272]

Das Rechtsverhältnis als Beziehung zwischen Rechtssubjekten ist damit gemäß dem Titel des vierten Kapitels *Ware und Subjekt* in Entsprechung zur Ware gefasst. Im Gegensatz zu Andreas Arndt halte ich den Unterschied zwischen der »*Anhäufung* von Waren« (Hervorhebung L.L.O.) als »bloße[s] Agglomerat« und der »*Kette* von Rechtsverhältnissen« (Hervorhebung L.L.O.) als »strukturierte[s] Gewebe« für rein oberflächlich.[273] Denn ebenso wie sich das Rechtssubjekt erst im gesellschaftlichen Akt des Tausches formiert – Paschukanis schreibt sogar davon, dass »außerhalb des Vertrages […] der Begriff des Subjekts und des Willens im

269 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 100 [S. 77].

270 Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 26.

271 Dies stellt Loick, »Abhängigkeitserklärung. Recht und Subjektivität«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis,* Berlin: Suhrkamp 2013, S. 300 zwar anfänglich ganz richtig für Marx fest: »Marx stellt sich das Verhältnis von Ökonomie und Recht also nicht als eine einfache Determinationsbeziehung vor« will dann jedoch nicht den Primat der Ökonomie anerkennen, wenn er schreibt, es handle sich dabei um ein »Ensemble relativ autonomer sozialer Sphären, die jeweils eigenständig an der Formierung einer privativen Subjektivität mitwirken.«

272 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 84 [S. 60].

273 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 43.

rechtlichen Sinne nur als unlebendige Abstraktion [existiert]«, die Begriffe überhaupt erst im Vertrag »in echte Bewegung [kommen]« –[274] so ist die Ware ebenfalls nur als immer schon in gesellschaftliche Verhältnisse eingebunden zu denken. Weder Rechtssubjekt noch Ware – die ja nur als Wertding Ware ist – existieren für sich isoliert als eigenständige Entitäten. Dass selbst die Rede von *der* Ware als einzelner Kategorie irreführend ist, wurde bereits im Abschnitt zum Warenfetisch besprochen und rührt daher, dass ein Ding nur dann Ware ist, wenn es Gebrauchsgegenstand ist und Wert hat; diesen hat das Ding aber nur im Austauschverhältnis zu anderen Dingen.[275]

Die Sehnsucht nach abstrakten Kategorien, vermittels welcher die Wirklichkeit erfasst werden soll, rührt aus einem falschen Verständnis des *Allgemeinen* als Subsumtionsallgemeines. Im Gegensatz hierzu ist die Ware aber nur insofern ein Allgemeines, als dieses ein *Verhältnis* ausdrückt. Nicht umsonst formuliert Marx auch am Anfang des *Kapitals*, »der Reichtum […] *erscheint* als eine ›ungeheure Warensammlung‹« (Hervorhebung L.L.O.),[276] denn in weiterer Folge stellt sich diese bloße Warensammlung als ein dichtes Netz gesellschaftlicher Beziehungen und diese zugleich als Urheber des Werts und durch den Wert vermittelt dar. Gleichermaßen verhält es sich mit dem Rechtssubjekt, das zwar als »nicht weiter zerlegbares Element« an den Anfang der Analyse gestellt wird, sich jedoch im Laufe der Untersuchung als das krasse Gegenteil entpuppt.[277] Das völlig isolierte, für sich seiende und eigenständige Subjekt ist ja gerade die bürgerliche Fiktion, die mit der Konzeption einer transzendentalen Entität jegliche historische und gesellschaftliche Eingebundenheit negiert. Im Gegensatz zur bürgerlichen Vorstellung eines »unbeweglichen Trägers« von Rechten, deren »fortwährende Umschichtung« die Idee des Rechtssubjekts als Substrat erzeugt,[278] die Rechtssubjektivität als Voraussetzung begründungstechnisch aber nicht einholt, schreibt Paschukanis, dass umgekehrt das »materielle Substrat«

274 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 121 [S. 100].

275 Auch Marx schreibt in *MEW* 23, S. 75: »Wenn es im Eingang dieses Kapitels in der gang und gäben Manier hieß: Die Ware ist Gebrauchswert und Tauschwert, so war dies, genau genommen, falsch. Die Ware ist Gebrauchswert oder Gebrauchsgegenstand und ›Wert‹. Sie stellt sich dar als dies Doppelte, was sie ist, sobald ihr Wert eine eigne, von ihrer Naturalform verschiedene Erscheinungsform besitzt, die des Tauschwerts, und sie besitzt diese Form niemals isoliert betrachtet, sondern stets nur im Wert- oder Austauschverhältnis zu einer zweiten, verschiedenartigen Ware. Weiß man das jedoch einmal, so tut jene Sprechweise keinen Harm, sondern dient zur Abkürzung.«

276 *MEW* 23, S. 49.

277 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 109 [S. 87].

278 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 117 [S. 96].

des juristischen Subjekts die »Person des egoistisch wirtschaftenden Subjekts« ist.[279] Das Rechtssubjekt der materialistischen Rechtstheorie ist nur Rechtssubjekt innerhalb eines Rechtsverhältnisses und damit innerhalb der Totalität der warenproduzierenden Gesellschaft. Nach dieser Seite ist die Rechtssubjektivität nur als *tätige* im Spiel mit einer anderen Rechtssubjektivität begreiflich. »Das Rechtssubjekt« entzieht sich im Grunde ebenso wie »die Ware« einer Singularität und ist ausschließlich aus der sozialen Beziehung des Warentausches bzw. aus dem *Rechtsverhältnis* zu erschließen.

In diesem Sinne stimmt Marx der Faustischen Abwandlung des Johannesevangeliums zu: Im Anfang war nicht das Wort (bzw. der λόγος als Gedanke), sondern die Tat.[280] In der Hinsicht aber, in welcher das Rechtsverhältnis *als* Verhältnis mit zwei eigenständigen Seiten, also den beiden Rechtssubjekten, rechnet, ist auch das Rechtsverhältnis die ideologische Erscheinung, die das Setzen ihrer eigenen Voraussetzung noch nicht durchschaut hat. Alles dies denkt Paschukanis, so meine ich entgegen Sonja Buckel und Andrea Maihofer,[281] auch für die Subjektivität, die dem rechtlichen Kontext enthoben ist, denn diese Subjektivität im Allgemeinen liegt ja gerade darin, dass das Subjekt als letzter Bezugspunkt der Gesellschaft wegfällt, dass also Individuen dezidiert als »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« gelten und nicht als vereinzelte Monaden.[282] Dementsprechend lesen wir bei Daniel Loick von einer aktiven »Funktion des Rechts«, nach welcher Recht eben »nicht einfach der nachträgliche Ausdruck oder das ideologische Resultat von Atomismus und Egoismus [ist]«, sondern diese stetig, als eine seiner »Entsetzlichkeit[en]« miterzeugt.[283]

Gleichzeitig inhäriert der wechselseitigen Anerkennung als Gleiche deren materielle Ungleichheit, anders formuliert ist »die Eigenschaft, Rechtssubjekt zu sein, […] eine rein formelle Eigenschaft«, denn sie gewährt zwar der bloßen Möglichkeit nach Eigentum, macht jedoch niemanden realiter zu Eigentümern.[284] Eben darin liegt aber der entscheidende Unterschied, denn ist die Gleichheit der Privateigentümer eine rein formelle, perpetuiert sich in der fingierten Gleichheit ihre materielle Ungleichheit, die darin besteht, dass zwar alle Warenbesitzer Privateigentümer sind, jedoch nur ein sehr geringer Anteil Eigentum an Produktionsmitteln besitzt. Die überragende Mehrheit hat Eigentum nur an einer einzigen Ware – von sonstigen geringfügigen Konsumtionsmitteln

279 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 92 [S. 68].
280 *MEW* 23, S. 101.
281 Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion*, S. 217; Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 199.
282 *MEW* 3, S. 6.
283 Loick, *Juridismus*, S. 13.
284 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 127 [S. 107].

abgesehen – und das ist die Ware der eigenen Arbeitskraft, die zum Zwecke der täglichen Selbsterhaltung getauscht werden muss.[285]

Nun lese ich Paschukanis nicht so, dass er zwei verschiedene Begriffe der Freiheit im Sinne einer je unterschiedlichen Bedeutung verwendet, vielmehr – um mich der Frege'schen Unterscheidung von Sinn und Bedeutung zu bedienen – verwendet er Freiheit in einem zweifachen *Sinn*, das heißt die »Art und Weise des Gegebenseins« des Ausdruckes »Freiheit« divergiert. »Freiheit« referiert zwar auf dasselbe Objekt, betont aber unterschiedliche Seiten desselben. Einmal referiert »Freiheit« auf die persönliche Freiheit, wie sie als emanzipatorische Errungenschaft Wirklichkeit ist, ein anderes Mal referiert »Freiheit« auf diese persönliche Freiheit in der Hinsicht, in der sie sich in der Sphäre des Eigentums materielles Dasein verschafft. Es ist beide Male dieselbe Freiheit, nicht etwa eine bloß »formelle« Freiheit in dem Sinne, dass deren Verwirklichung sich an äußeren Hindernissen stößt, sondern die persönliche Freiheit ist erst *als* Eigentumsfreiheit verwirklicht und als diese ist sie in sich verkehrt.[286]

Typischerweise bezeichnet aber das Rechtssubjekt den Träger von subjektiven Rechten und Pflichten, welche sich entweder unmittelbar gegen den Staat in der Form von Grund- und Menschenrechten oder aber mittelbar gegen den Staat in der Form von Rechten und Pflichten im Verhältnis zu anderen Rechtssubjekten richten. Demgegenüber ist Paschukanis' Begriffsverständnis von Rechtssubjektivität fundamentaler: Nicht der unmittelbare oder mittelbare Bezug des Rechtssubjekts zum Staat über Rechte und Pflichten,[287] sondern der Bezug auf das isolierte Individuum in seiner abstrakten Freiheit und Gleichheit selbst begründet schon die Rechtssubjektivität, sofern der Staat als politische Gewalt diese sichert und diese hierdurch erst wirklich allgemein wird.[288] Das Rechtssubjekt bei Paschukanis ist daher zunächst die notwendige Spiegelung des ökonomischen Verhältnisses und erst in einem nachgelagerten Schritt Zurechnungspunkt konkreter subjektiver Rechte und Pflichten. Diesen Punkt übersieht auch Lagasnerie, dessen Kritik der Rechtssubjektivität sich im Wesentlichen darauf reduziert, als Rechtssubjekt »der Logik der Zurechnung und der individuellen Verantwortung zu unterstehen«,[289] das heißt wiederum Träger bestimmter Rechte und Pflichten zu sein.

Ich möchte Paschukanis' Gedanken ein weiteres Mal betonen, da in ihm der Schlüssel zum Verständnis der Kritik an der bürgerlichen

285 Vgl. Alex Gruber/Tobias Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns. Zur Staatskritik von Eugen Paschukanis«, in: Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, S. 12.

286 Vgl. auch Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, S. 287.

287 Siehe auch Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 50.

288 Siehe hierzu 2.3.2.3.

289 Lagasnerie, *Die Kunst der Revolte*, S. 144.

Rechtstheorie liegt. In der bürgerlichen *Idee* des Eigentums bzw. des Rechts insgesamt liegt die Vorstellung, das Recht sei ein nachträglich über die gesellschaftlichen Verhältnisse verhängtes und daher ein von diesen unabhängiges Netz von Ordnungsvorschriften, das das gesellschaftliche Zusammenleben regeln und erleichtern soll. Dieser Meinung ist offenbar Wolf Rosenbaum, der der Voraussetzung der Gegensätzlichkeit privater Interessen für die Entwicklung der Rechtsform bei Paschukanis erläuternd entgegenhält, dass »also nicht die Differenziertheit und Kompliziertheit gesellschaftlicher Arbeitsteilung an sich [...] das Recht [erfordert]«.[290] Gegenüber dieser idealistischen Sicht vom Recht als freier Erfindung des Menschen betont Paschukanis:

> Das Eigentum im juristischen Sinne ist nicht darum entstanden, weil es den Menschen eingefallen ist, einander mit dieser Rechtseigenschaft auszustatten, sondern weil sie nur unter der Charaktermaske des Eigentümers Waren austauschen konnten.[291]

Die materiellen Bedingungen der warenproduzierenden Gesellschaft bringen mit Notwendigkeit die Form des wechselseitigen Bezugs aufeinander als Rechtssubjekte hervor. Dass das Rechtssubjekt jedoch »nicht mehr ist als der Warenbesitzer«,[292] wie Arndt stellvertretend für einen weitverbreiteten Irrtum in der Paschukanis-Rezeption schreibt,[293] erscheint selbst unter Berücksichtigung der Formulierung, dass »das juristische Subjekt [...] also ein in den Wolkenhimmel versetzter, abstrakter Warenbesitzer [ist]«,[294] zu kurz gegriffen. Zwar schreibt Paschukanis explizit, dass »in Wirklichkeit die Kategorie des Rechtssubjekts selbstverständlich aus dem auf dem Markte vor sich gehenden Tauschakt abstrahiert [wird]«,[295] dies bedeutet jedoch keine Gleichsetzung von Warenbesitzer und Rechtssubjekt.[296] Die Formulierung der Rechtsform als *Reflex* der Warenform muss ernstgenommen werden.[297] *Reflex* stammt vom lateinischen *reflexus* und bedeutet Rückbeugen, sodass dem Ausdruck ein prozessualer Charakter zukommt, der in sich schon seine Genese anzeigt: Als *Reflex* des ökonomischen Verhältnisses fällt die Rechtssubjektivität eben nicht mit diesem zusammen, sondern verselbständigt

290 Rosenbaum, »Zum Rechtsbegriff bei Stučka und Pašukanis«, S. 155.
291 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S.125 [S. 104].
292 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 45.
293 Reich, »Marxistische Rechtstheorie zwischen Revolution und Stalinismus«, *Kritische Justiz* 1972, S. 155; Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 93; Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 198; Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 45.
294 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 121 [S. 100].
295 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 116 [S. 95].
296 Siehe auch Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 52.
297 Diese Aufforderung auch schon durch Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 28.

sich, trägt aber gleichzeitig noch das ökonomische Verhältnis als ihren Ursprung bei sich; insofern ist die Rechtsform nicht bloßer Reflex im Sinne einer scheinhaften Widerspiegelung des realen ökonomischen Verhältnisses, sondern bildet ein selbständiges Moment in der Totalität des gesellschaftlichen Kapitalverhältnisses.[298] Freilich darf der Ausdruck *Reflex* auch nicht überstrapaziert werden, entschied sich doch die deutsche Übersetzung explizit für den *Reflex,* nicht aber für die *Reflexion*, die den Zusammenhang von Rechts- und Warenform eindeutiger bestimmen würde.[299]

Paschukanis möchte sich jedenfalls dezidiert von aufklärerisch-idealistischen Begründungen der Rechtssubjektivität distanzieren, was Alex Gruber und Tobias Ofenbauer in ihrer Einleitung zur deutschen Übersetzung der *Allgemeinen Rechtslehre* prägnant auf den Punkt bringen:

> Die Vorstellung vom *l'homme*, dem Menschen an und für sich, ist keine ewige Idee, die nur darauf wartete, von bürgerlichen Staatstheoretikern entdeckt zu werden: Sie ist vielmehr der Rationalisierung der repressiven Egalität geschuldet, der hinter dem Rücken der Einzelnen unbewußt sich vollziehenden Vergleichung.[300]

Als Rechtssubjekte, das heißt als Abstraktionen, sind die einzelnen Individuen aber zugleich auf ihre Besonderheit, nämlich auf die faktischen Eigentumsverhältnisse, zurückgeworfen. Die Rechtssubjektivität wird aus den real existierenden gesellschaftlichen Verhältnissen, die durch den Wert vermittelt werden, das heißt aus der konkreten Mannigfaltigkeit hergeleitet. Arndt verweist im Hinblick auf die Formulierung Paschukanis', dass »die idealistischen Rechtstheorien […] den Begriff des Subjekts aus dieser oder jener allgemeinen Idee, das heißt auf rein spekulativem Wege [entwickeln]«,[301] auf einen sehr wichtigen Punkt. Bei Hegel eröffnet sich mit dem Begriff der Rechtsperson die Sphäre des abstrakten Rechts und damit, weil von der einzelnen Besonderheit der

298 Vgl. auch hier wiederum treffend Foucault, *Die Geburt der Biopolitik*, S. 377: »Interesse und juristischer Wille lösen sich also nicht ab. Das Rechtssubjekt wird nicht zu einem Teil des Interessensubjekts werden. […] Während der ganzen Zeit, in der das Vertragswerk existiert, besteht das Interessensubjekt fort. Es reicht ständig über das Rechtssubjekt hinaus. Also ist es nicht auf das Rechtssubjekt zurückführbar. Es wird von ihm nicht absorbiert. Es geht darüber hinaus, es umgibt das Rechtssubjekt, es ist die Bedingung für dessen ständige Funktion. Gegenüber dem juristischen Willen stellt das Interesse also etwas Nichtreduzierbares dar.«

299 Entgegen der englischen Version, die von »reflection« spricht. Siehe Piers Beirne/Robert Sharlet, »Editor's Introduction«, in: idem (ed.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law*, London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press 1980, S. 8.

300 Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 12.

301 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 110 [S. 88].

Individuen abstrahiert wird, eine Sphäre der Freiheit, die dem Übergang in die Moderne entspricht. Erst in dieser durch den Begriff der Rechtsperson vollzogenen Abstraktion wird die Gleichheit eines jeden Menschen kraft Menschseins möglich und das »Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit*«.[302] In der Anmerkung zu § 209 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heißt es bildhaft: »Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist«.[303]

Wie schon besprochen liegt darin für Paschukanis die rein negative Seite der Auflösung jeder Besonderheit, die der kapitalistischen Produktionsweise und der Form der Wertabstraktion immanent ist. Arndt betont nun mit Blick auf Hegel gegenüber dieser negativen Seite die positive Seite, die faktisch Freiräume – als das Recht der Besonderheit – schafft, *indem* es in Identität mit der Allgemeinheit steht: »Dies Prinzip der Besonderheit ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes und zunächst wenigstens *ebensowohl* identisch mit dem Allgemeinen als unterschieden von ihm.«[304] Gleichheit und Freiheit vermitteln nicht nur Produktion und Reproduktion der warenförmigen Gesellschaft, als emanzipatorische Errungenschaft der bürgerlichen Revolutionen negieren sie zumindest formell religiöse, ethnische oder sonstige Unterdrückungsverhältnisse.[305] Das Recht der bürgerlichen Gesellschaft ist eben nicht bloß das Privatrecht des äquivalenten Tausches, sondern ebenso das Sozialrecht.[306] Mir geht es nicht darum, die positive Seite im Sinne einer Kompensation der negativen Aspekte zu betonen, jedoch ist das abstrakte Recht nicht unterkomplex in seinem bloßen Unterdrückungsmoment zu begreifen. So entspringt ja die Anerkennung der Rechtssubjektivität ihrerseits retrospektiv der Emanzipation aus den feudalen Verhältnissen der Leibeigenschaft, der Emanzipation der Frau aus patriarchalen Rollenzuweisungen, der Emanzipation von benachteiligten Gruppen und Minderheiten und fungiert das Recht als Artikulationsmedium eben

302 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 233, § 124 Anmerkung.
303 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 360, § 209 Anmerkung.
304 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 233, § 124 Anmerkung.
305 Vgl. auch Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp 2017, S. 58, S. 64.
306 Vgl. Menke, *Kritik der Rechte*, S. 282. In Folge lehnt Menke die Deutung des Sozialrechts als Produkt politischer Kämpfe ab und betont demgegenüber dessen systemerhaltende und damit herrschaftskonstituierende Funktion. Dem ist sicherlich zuzustimmen, wenngleich die Faktizität politischer Kämpfe und deren Errungenschaften bzw. der *Klassenkampf* nicht geleugnet werden sollen. Wird Klassenkampf lediglich in seiner Bedeutung innerhalb der warenförmigen Gesellschaft verstanden, so erscheint politische und ökonomische Emanzipation a priori unmöglich.

dieser emanzipatorischen Forderungen in Vergangenheit und Gegenwart.[307]

Und dennoch ist der Blick in die Vergangenheit als Maßstab der Bewertung der Gegenwart ein Armutszeichen eben dieser Gegenwart, wenn sie ihren Wert nicht aus sich selbst, sondern nur im negativen Bezug auf ein Anderes generiert, ihre eigene Bestimmung also lediglich die Negation der Vergangenheit ist und gerade dadurch an dieser Vergangenheit festhält. Die negative Seite *gegen* die positive Seite der Rechtsform zu stellen, bedeutet, die Rechtsform in ihrer Ambivalenz nicht zu durchschauen, denn die Rechtsform vermittelt ja gerade *durch* ihre positive Seite Herrschaft.[308] Hierbei wird die Positivität nicht getilgt, die emanzipatorische Errungenschaft der Anerkennung von Rechtssubjektivität ist konsequente Voraussetzung nicht nur des alltäglichen sozialen und politischen Lebens (etwa von traditionellen Minderheiten), sondern Voraussetzung des Überlebens (etwa von Personen, die von der Genfer Flüchtlingskonvention erfasst werden) und das ist sie auch weiterhin, doch ist es jene nun gewährte Freiheit und Gleichheit der Ausgangspunkt einer anderen Herrschaft. Ganz im Gegensatz zu Loick betont die vorliegende Arbeit also, »dass es […] *notwendigerweise dieselben* Eigenschaften des Rechts sind, welche die defizitären und die emanzipatorischen Effekte erzeugen«.[309] Ich halte daher die Gefahr einer »potentiellen Komplizenschaft der Rechtskritik mit dem Unrecht«,[310] vor der Loick warnt, für ein nebensächliches Problem derer, die am formellen Moment der bloßen Kritik festhalten, ohne sich den inhaltlichen Differenzen dieser Kritik zuzuwenden. Daher bleibt mit Žižek zu sagen:

> Kurz: Wir plädieren für eine ›Rückkehr zum Primat der Ökonomie‹, nicht um den Anliegen, die durch die postmodernen Formen der Politisierung aufgeworfen wurden, zu schaden, sondern um die Bedingungen zur effektiveren Realisierung eben dieser Forderungen zu schaffen.[311]

307 Vgl. auch Loick, *Juridismus*, S. 295.

308 Vgl. auch Gáspár Miklós Tamás, *Kommunismus nach 1989. Beiträge zu Klassentheorie, Realsozialismus, Osteuropa*. Herausgegeben und übersetzt von Gerold Wallner, Wien: Mandelbaum 2015, S. 200: »die Realität von Unterdrückung und Ausbeutung ist perfekt vereinbar mit einer juristischen Form, die keineswegs nur ein Epiphänomen ist«. Vgl. überdies Lagasnerie, *Die Kunst der Revolte. Snowden, Assange, Manning*, Berlin: Suhrkamp 2016, S. 56, der die »Möglichkeit einer Kritik des Rechts in seiner Positivität« einfordert.

309 Loick, *Juridismus*, S. 296.

310 Loick, *Juridismus*, S. 17.

311 Žižek, *Plädoyer für die Intoleranz*, S. 98. Vgl. auch Klein, »Das Wesen des Rechts«, S. 64.

Neben der Ambivalenz der Rechtssubjektivität als unterdrückende und emanzipatorische sehen Gruber und Ofenbauer in der Konstruktion des Rechtssubjekts bei Paschukanis eine Analogie, die Paschukanis selbst nicht explizit zieht. Die Subjektform als übergreifende Totalität verwirklicht sich in ihrer allgemeinen Abstraktion nur über die konkrete Einzelheit,[312] also über die faktischen Tauschakte. Darin stimmt aber die Rechtssubjektivität mit der in den *Grundrissen* formulierten Bestimmung des Kapitals überein, dass es »*als solches* gleichgültig gegen jede Besonderheit seiner Substanz, und sowohl als Totalität derselben wie als Abstraktion von allen ihren Besonderheiten ist«.[313] Das Kapital ist in seiner leeren Universalität vollkommen gleichgültig gegen die Bestimmtheit der Arbeit, welche es sich als abstrakt menschliche Arbeit aneignet. Die Arbeit steht dem Kapital also in Abstraktion gegenüber, jedoch erweist sich das Kapital genau darin als Totalität, denn es kann sich »jeder *bestimmten* Arbeit gegenüberstellen«,[314] oder anders formuliert garantiert ihm seine Indifferenz gegen die Besonderheit der Arbeit die Aneignung jeder besonderen Arbeit. Die Totalität bleibt darin, wie Adorno schreibt, »negativ […], weil sie vermöge ihrer konstitutiven Abstraktion von den Einzelinteressen sich entfernt, aus denen sie zugleich doch sich zusammensetzt«.[315] Wir sehen uns an das Hegel'sche *Allgemeine* erinnert, das insofern an ihm selbst schon Besonderes und Einzelnes ist, als jedes dieser Begriffsmomente selbst die Totalität des ganzen Begriffes ist, das Allgemeine daher immer schon bestimmt und seine Bestimmtheit die Besonderheit und Einzelheit ist.[316]

So ist auch die Rechtssubjektivität »die Form, in der die Einzelnen als Besondere zugleich das Allgemeine sind«,[317] denn sie ist in der Lage an jedem sinnlich-konkreten Individuum zu erscheinen, ist also indifferent gegen die Besonderheit des Einzelnen, an die sie aber zwecks ihrer Verwirklichung gebunden bleibt. In ihr verkörpert sich das dem einzelnen Individuum zugleich Eigene und Fremde,[318] worin auch die Einsicht der *Sinnlichen Gewissheit* in der *Phänomenologie des Geistes* mündet:

312 Vgl. Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 13.
313 *MEW* 42, S. 218.
314 Ebd.
315 Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 305. Gegen eine hier anklingende Universalisierung der Kategorie des Privatinteresses vgl. aber Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 74: »Damit wird […] der objektiv ökonomische Antagonismus, der sich in *Klassenkämpfen* ausdrückt, zu einem Konflikt von *Individuum und Gesellschaft* verflüchtigt, aus dem weder das Entstehen der Problematik und das Untergehen der kapitalistischen Gesellschaft als notwendig begriffen werden kann.«
316 Vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 277.
317 Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 13.
318 Ebd.

»Ein solches Einfaches, das durch Negation ist, weder Dieses noch Jenes, ein *Nichtdieses*, und ebenso gleichgültig, auch Dieses wie Jenes zu sein, nennen wir ein *Allgemeines*«.[319] Die Rechtssubjektivität ist als konkrete Allgemeinheit also ein notorisch prekäres Unterfangen, die ihrem Begriff, abstrakte Freiheit und Gleichheit zu sein, nie gerecht werden kann, denn sie

> beinhaltet […] das Wirkliche einer zentralen Unmöglichkeit: Das Allgemeine ist »konkret« und als ein Gewebe besonderer Figurationen strukturiert, eben weil es für alle Zeit daran gehindert ist, eine Gestalt anzunehmen, die ihrem Begriff adäquat wäre.[320]

Dabei lautet ein häufiger Einwand, dass Paschukanis' Rechtsbegriff sich auf das – in der Terminologie der Hegel'schen Rechtsphilosophie – »abstrakte Recht« beschränke,[321] das heißt auf die »Idee des an und für sich freien Willens« in seiner Unmittelbarkeit, worin ihm »sein *Dasein* eine unmittelbare äußerliche Sache« ist.[322] Nun ist die Hegel'sche Rechtsphilosophie die »Entfaltung der menschlichen Freiheit« als die »Lehre vom *Recht* als Recht, Moralität und Sittlichkeit«.[323] Dagegen steht das in Relation hierzu stark begrenzte Anliegen Paschukanis', die Bestimmung der Rechtsform über ihre Funktion innerhalb der warenproduzierenden Gesellschaft zu erklären. Ich halte diesen Einwand, der im Kern auf einen Reduktionismus in Paschukanis' Begriff der Rechtsform zielt, daher aus zwei Gründen für verfehlt: Erstens liefert Paschukanis keine emphatische Philosophie der Freiheit; es stehen sich also die sozial- und rechtsphilosophische Ideologiekritik bürgerlicher Freiheit bei Paschukanis und die geballte Kraft der Spitze einer systematischen Entfaltung der philosophischen Grundfrage der Freiheit bei Hegel gegenüber. »Persönliche Autonomie« gilt Paschukanis folglich nicht schlechterdings »nur als Verfügung über Privateigentum auf dem Markt«;[324] persönliche Autonomie in dieser universellen Konnotation ist überhaupt kein Gegenstand seiner Untersuchung.

Paschukanis ist aber in dem Sinne nah bei Hegel, dass er jede Trennung zwischen Recht und dessen Verwirklichung in der Absterbethese aufhebt. Die bürgerliche Rechtsform ist die Verwirklichung des Rechts und die Bestimmung dieser Rechtsform als »abstraktes Recht« hat in

319 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 85.
320 *Žižek*, *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S. 145.
321 Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 45; Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 44, S. 46.
322 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 87, § 33.
323 Bruno Liebrucks, »Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, S. 16.
324 Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*, S. 116.

erster Linie nicht den Charakter des »bloß«, sondern benennt die wirkliche Abstraktion in der Rechtsform: in ihr beziehen wir uns tatsächlich nur in der Bestimmung der Freiheit und Gleichheit, als Rechtssubjekte.[325] Das Recht ist bei Paschukanis *als* verwirklichtes »abstraktes Recht«. Zweitens entwickelt Paschukanis diese »abstrakte« Dimension der Rechtsform aus dem historisch bestimmten Zustand der bürgerlichen als einer warenproduzierenden Gesellschaft; schon die Gliederung der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in welcher das abstrakte Recht vor der Sittlichkeit und daher auch vor der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt wird, lässt die Sinnhaftigkeit eines Vergleiches zu Hegel in Zweifel ziehen. Das heißt für die Rechtsform als »abstraktes Recht«, dass die »*Besonderheit* des Willens« nicht nur »wohl Moment des ganzen Bewußtseins des Willens«,[326] sondern bereits »in der Person [...] als Freiheit vorhanden ist«.[327] Und auch ist nicht »alles, was auf die Besonderheit ankommt, hier ein *Gleichgültiges*«,[328] im Gegenteil wurde oben gezeigt, dass der Begriff der Rechtsform aus dem *besonderen Interesse* als der historisch bestimmten Form des Willens entspringt, der Wille also gerade nicht in abstrakter Unmittelbarkeit vorkommt. Paschukanis müsste eine logische Unmöglichkeit bewerkstelligen, beim »abstrakten Recht« zu verharren und gleichzeitig die Rechtstheorie als »Theorie der bürgerlichen Gesellschaft« zu verstehen.[329]

Nebenbei sei bemerkt, dass der Reduktionismusvorwurf von Grund auf von der Unterscheidung in formelle und materielle Gleichheit/Freiheit lebt und daher die Radikalität von Paschukanis' Kritik nicht einsieht, die doch darin besteht, die Rechtssubjektivität bzw. die bürgerliche Freiheit und Gleichheit *als* verwirklichte zu betrachten und daher mit jeder Fiktion des idealen Rechts zu brechen. Wenn etwa Jochen Bung schreibt, dass

> es jedoch keineswegs ersichtlich [ist], wieso normative Vorkehrungen zur Anpassung dieser formalen kontraktualen Symmetrie an die materielle Asymmetrie der realen Verhältnisse nicht mit den Mitteln des Rechts selbst erfolgen können sollen bzw. warum ein solches [...] Reglement nicht auch den Namen des Rechts soll verdienen können,[330]

dann lebt dieses Plädoyer für die Bezeichnung *Recht* geradezu vom Festhalten an der Vorstellung des *idealen* Rechts. Diese im Fundament zu zertrümmern, ist jedoch das zentrale Anliegen von Paschukanis.

325 Vgl. auch Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 45.
326 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 96, § 37.
327 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 96, § 37 Zusatz.
328 Ebd.
329 Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 49.
330 Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 45.

2.3.2.2 Das Rechtsverhältnis: Zirkulationsfixiertheit oder produktionsvermittelter Austausch?

Das Rechtsverhältnis als die rechtsförmige Dimension des Verhältnisses der Warenbesitzer macht eine nähere Bestimmung des Begriffes des Warenbesitzers notwendig. Das beispielhafte Verhältnis zwischen dem Verkäufer einer Leinwand und dem Käufer dieser Leinwand oder gar dem bloßen Tausch von Leinwand und Rock wird wohl kaum imstande sein, die gesellschaftliche Dimension der Ausbeutung im Kapitalismus zu erfassen. Zwar ist auch der Lohnarbeiter Warenbesitzer, nämlich Besitzer seiner Arbeitskraft, jedoch liegt der Verdacht angesichts der Warenform-Rechtsform-Analogie nahe, dass Paschukanis sich auf ein sehr allgemeines Verständnis des Warenbesitzers, das Marx eben im ersten Kapitel des *Kapitals* entwickelt, bezieht. Dort kommt dem Lohnarbeiter aber zunächst nur die Bedeutung des Schöpfers der zum Wert geronnenen Arbeitskraft zu, wird also noch nicht in seinem spezifischen Verhältnis zum Kapitalisten behandelt. In diesem tritt der Lohnarbeiter dann aber selbst sowohl als Subjekt wie auch als Objekt auf: Als Subjekt des Tauschverhältnisses ist der Lohnarbeiter Privateigentümer seiner Ware Arbeitskraft, die er an den Kapitalisten verkauft. Marx beschreibt den spezifischen Charakter der Ware Arbeitskraft im entscheidenden vierten Kapitel des *Kapitals* mit dem Titel *Verwandlung von Geld in Kapital* wie folgt:

> Um aus dem Verbrauch einer Ware Wert herauszuziehn, müßte unser Geldbesitzer so glücklich sein, innerhalb der Zirkulationssphäre, auf dem Markt, eine Ware zu entdecken, deren Gebrauchswert selbst die eigentümliche Beschaffenheit besäße, Quelle von Wert zu sein, deren wirklicher Verbrauch also selbst Vergegenständlichung von Arbeit wäre, daher Wertschöpfung. Und der Geldbesitzer findet auf dem Markt eine solche spezifische Ware vor – das Arbeitsvermögen oder die Arbeitskraft.[331]

Der Realisierung des besonderen Gebrauchswerts der Arbeitskraft ist also Bedingung der Möglichkeit der kapitalistischen Produktionsweise: »Der Konsumtionsprozeß der Arbeitskraft ist zugleich der Produktionsprozeß von Ware und von Mehrwert.«[332] Als Objekt ist es aber der Lohnarbeiter selbst – nicht in seiner Person, denn er ist persönlich frei, sondern in seiner Arbeitskraft –, der vom Kapitalisten gekauft und über den daher durch den Kapitalisten verfügt wird.[333] Vom Lohnarbeiter als

331 *MEW* 23, S. 181.
332 *MEW* 23, S. 189.
333 Vgl. Burkhard Tuschling, *Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates*, Köln/Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1976, S. 89. Tuschling verweist in diesem Zusammenhang auf eine Antinomie des Rechts, die darin besteht, dass der zum Objekt degradierte Lohnarbeiter gleichzeitig wiederum Subjekt der

Eigentümer seiner Arbeitskraft spricht Paschukanis jedoch nur an vergleichsweise wenigen Stellen. Im Vorwort zur zweiten russischen Auflage schreibt er vom »Proletarier als über seine Arbeitskraft als Ware verfügendes Subjekt«,[334] zu Beginn des vierten Kapitels *Ware und Subjekt* vom Lohnarbeiter als »freier Verkäufer seiner Arbeitskraft«.[335] Schließlich expliziert Paschukanis im fünften Kapitel *Recht und Staat* das Verhältnis zwischen den Warenbesitzern als dasjenige zwischen Arbeiter und Kapitalist:

> Der Lohnarbeiter wird ja nicht politisch und juristisch gezwungen, für einen *bestimmten* Unternehmer zu arbeiten, sondern verkauft formell diesem seine Arbeitskraft auf Grund eines freien Vertrags. Insoweit das Ausbeutungsverhältnis formell als Verhältnis zwischen zwei »unabhängigen« und »gleichen« Warenbesitzern verwirklicht wird, von denen der eine, der Proletarier, seine Arbeitskraft verkauft und der andere, der Kapitalist, diese kauft,[336]

in diesem Maße wird deren Klassenantagonismus auch *rechtliches* Verhältnis. Dass sich Arbeit und Kapital auf der Oberfläche der Zirkulation als einfache Warenbesitzer begegnen, ist zwar eine richtige Erkenntnis, stellt aber nur eine Seite der Medaille dar. Daher müssen wir weiter fragen, inwiefern Paschukanis den realen Klassenkampf, die Produktionssphäre, in der die Ausbeutung der Arbeitskraft faktisch vollzogen wird, seiner Rechtstheorie zugrunde legt. Zunächst scheint er unter das vernichtende Urteil Marx' zu fallen: Es irren also […]

> die, die in diesem oberflächlichen Verhältniß, in dieser *wesentlichen Formalität, Schein* des Capitalverhältnisses sein *Wesen* selbst finden, und daher das Verhältniß zu charakterisiren vorgeben, indem sie Arbeiter und Capitalisten unter das allgemeine Verhältniß von *Waarenbesitzern* subsumieren und damit apologetisiren, seine differentia specifica auslöschen.[337]

Sehen wir uns die Formulierung von Paschukanis näher an, so ist damit aber exakt das gesagt: Formell bzw. »in dieser *wesentlichen Formalität*«

rechtsstaatlichen Ordnung, näher der arbeitsschutzrechtlichen Bestimmungen ist, welche zur Zeit Marx' und Paschukanis' erst in Entwicklung begriffen waren. Vgl. auch einen ähnlichen Gedanken bei Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 112 [S. 90], Fn. 1, wo er den Proletarier als Objekt der Rechtsordnung bezeichnet und diesen insbesondere hinsichtlich grenzüberschreitender Tätigkeiten mit Einfuhrbeschränkungen von Waren vergleicht. Spätestens seit den Grundfreiheiten der EU ist ein solcher Gedanke jedoch neu zu formulieren.

334 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 43 [S. 17].
335 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 110 [S. 88].
336 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 141 [S. 121].
337 *MEGA* II/4.1, S. 129.

ist das Ausbeutungsverhältnis ein Verhältnis zweier Warenbesitzer. In der Vorrede zur zweiten russischen Auflage schreibt er ferner, dass:

> jene Rechtsphilosophie […] die Philosophie der Warenwirtschaft ist, die die allgemeinsten, abstraktesten Bedingungen festlegt, unter denen der Austausch nach dem Wertgesetz stattfinden und die Ausbeutung in der Form des »freien Vertrags« vor sich gehen kann.[338]

Paschukanis scheint hier also explizit eine Unterscheidung zwischen dem Austausch in der Zirkulationssphäre und der Ausbeutung in der Produktionssphäre zu ziehen, um gleichzeitig die Vermittlung der Ausbeutung durch den freien Vertrag bzw. die Freiheit und Gleichheit bzw. die Rechtssubjektivität anzudeuten. Hier verschwindet das Klassenverhältnis aber nicht, wie Reitter der typischen zirkulationsmarxistischen Charakterisierung von Arbeit und Kapital als Warenbesitzer vorwirft,[339] sondern es wird ein Verhältnis zwischen Freiheit/Gleichheit und Ausbeutung bestimmt, das sich zwar formell als Verhältnis von Warenbesitzern beschreiben lässt, das aber, weil es ja bloß *formell* ist, auf ein weiteres Verhältnis, das Produktionsverhältnis und den Klassenkampf, verweist. Im Gegenteil kann gerade aufgrund dieses formellen Verhältnisses »die Verteidigung der Klasseninteressen der Ausbeuter mit immer wachsendem Erfolg als die Verteidigung der abstrakten Prinzipien der Rechtssubjektivität [auftreten]«.[340] Paschukanis schreibt explizit von der »andere[n] Seite der Angelegenheit«, in welcher »die Klassengesellschaft nicht nur ein Markt ist, auf dem sich unabhängige Warenbesitzer treffen, sondern zugleich des Schlachtfeld eines erbitterten Klassenkrieges«.[341] Dagegen steht aber – und das ist unzweifelhaft – die systematische Vernachlässigung einer *Darstellung* der Ausbeutung in der Produktionssphäre, die, hier ist Reitter/Hanloser vollends zuzustimmen, auch bei Paschukanis »nicht einmal mehr eine Fußnote wert [ist]«.[342] Dennoch bleibt rechtlich gesehen tatsächlich alles beim Alten,[343] denn die Aneignung unbezahlter Mehrarbeit vollzieht sich immer noch zwischen zwei Rechtssubjekten, vermittelt durch einen freien Vertrag und gerade nicht im rechtsfreien Raum. Doch wie verhält sich die Ausbeutung in der Produktionssphäre zur Freiheit und Gleichheit der Zirkulationssphäre?

Nun gilt es zunächst, das Umschlagen von der Freiheit und Gleichheit der Zirkulationsebene in die »Unfreiheit und Ungleichheit« der

338 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 37 [S. 10].
339 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 69. Wenngleich die Existenz »des« Zirkulationsmarxismus explizit verneint wird.
340 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 43 [S. 17].
341 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 150 [S. 129f.].
342 Reitter/Hanloser, *Der bewegte Marx*, S. 36.
343 Nicht jedoch für die ökonomische Analyse der besonderen Ware Arbeitskraft, siehe Reitter/Hanloser, *Der bewegte Marx*, S. 46.

Produktionssphäre gegen ein Missverständnis zu präzisieren: Die Argumentation zielt nicht darauf ab, dass die Freiheit der Zirkulationssphäre ein bloßer Schein ist – wie Marx zunächst schreibt: »Der Austausch von Äquivalenten, der als die ursprüngliche Operation erschien, hat sich so gedreht, daß nur zum *Schein* ausgetauscht wird [Hervorhebung L.L.O.]« –[344] in dem Sinne, dass die »wahre« Freiheit als normatives Ideal noch zu erfüllen wäre. Nein, Freiheit und Gleichheit in der Zirkulation sind »realer« Schein. Schein, weil ihnen die Ausbeutung in der Produktionssphäre entgegensteht, real, weil Zirkulation und Produktion Momente der warenproduzierenden Gesellschaft als Totalität sind. Freiheit und Gleichheit sind *als* verwirklichte Unfreiheit und Ungleichheit und umgekehrt sind Unfreiheit und Ungleichheit Freiheit und Gleichheit. Freiheit und Gleichheit der bürgerlichen Gesellschaft existieren nur in dieser ihrer inneren Selbstwidersprüchlichkeit.

Wie geht nun der Umschlag in die Unfreiheit und Ungleichheit der Produktionssphäre vonstatten? Die Frage zielt auf die Akkumulation von »Zusatzkapital« bzw. die Reproduktion des Kapitalverhältnisses ab, auf eine Akkumulation also, die der ursprünglichen Akkumulation als die gewaltvolle Schaffung der Arbeiterklasse nachfolgt.[345] Aus den Kapiteln zum absoluten und relativen Mehrwert im *Kapital* Band I wissen wir, dass Mehrwert nur durch die Ausbeutung der Arbeitskraft produziert wird:

> Durch Verlängrung des Arbeitstags produzierten Mehrwert nenne ich absoluten Mehrwert; den Mehrwert dagegen, der aus Verkürzung der notwendigen Arbeitszeit und entsprechender Verändrung im Größenverhältnis der beiden Bestandteile des Arbeitstages entspringt – relativen Mehrwert.[346]

Erstens dadurch also, dass durch den Gebrauch der Arbeitskraft mehr Wert erzeugt wird als für die Reproduktion der Arbeitskraft notwendig ist und zweitens dadurch, dass der Wert der Arbeitskraft durch Steigerung ihrer Produktivität gesenkt wird. Der absolute Mehrwert bezeichnet somit den »quantitativen Überschuß von Arbeit, durch die verlängerte Dauer desselben Arbeitsprozesses«,[347] gegenüber der Arbeitszeit, die für den Wert der Arbeitskraft notwendig ist. Marx schreibt plastisch:

> Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigner Tageswert, ist ein besondres Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Käufer.[348]

344 *MEW* 23, S. 609.
345 *MEW* 23, S. 608.
346 *MEW* 23, S. 334.
347 *MEW* 23, S. 212.
348 *MEW* 23, S. 208.

Hier geht es nicht um ein Problem, das durch Lohnerhöhungen zu beheben wäre, sondern darum, dass überhaupt kein Zusammenhang zwischen der Höhe des Lohns – also der Vergeltung des Wertes der Ware Arbeitskraft – und der Höhe des durch Gebrauch der Arbeitskraft geschöpften Wertes besteht. »Der Wert der Arbeitskraft und ihre Verwertung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedne Größen.«[349] Die Länge des Arbeitstages entpuppt sich als Spring- und Sprengpunkt der kapitalistischen Produktionsweise, weil von ihr die Produktion von Mehrwert abhängt. »Der Mehrwert beruht also auf der realen Existenz eines Proletariats, das, sei es durch Zwang, sei es durch Gewohnheit oder Ideologie, zur Lohnarbeit bereit ist.«[350] Der Klassenkampf bestimmt unmittelbar die Höhe des Mehrwerts, er ist »unmittelbar eine soziale Kategorie, Resultat von Gewalt, Ideologie und Gewöhnung«.[351] Kampfmittel sind hier auf beiden Seiten, sowohl der Bourgeoisie als auch des Proletariats, regelmäßig Gesetz, Kollektivvertrag, Arbeitsvertrag, wobei sich hierin bereits die Vermittlung durch die neutrale Sphäre *Staat* ankündigt.

Auf der vertraglichen Ebene stellt die »Zeitdifferenz zwischen der notwendigen Arbeitszeit und der tatsächlich zu leistenden« aber kein »Unrecht«, keine Beeinträchtigung der Äquivalenz des Tausches dar;[352] das Rechtsverhältnis ist gewissermaßen »blind« gegenüber dem dahinter stehenden Ausbeutungsverhältnis und treibt es doch gleichzeitig voran. Der Kapitalist erhält gegen Zahlung des Wertes der Ware Arbeitskraft in Form des Lohnes eben den Gebrauchswert dieser Ware: »Der Arbeiter aber hat den Tauschwert seiner Arbeitskraft bezahlt erhalten und hat damit den Gebrauchswert veräußert – wie das bei jedem Kauf und Verkauf der Fall.«[353] Dass die Ware Arbeitskraft von der besonderen Art ist, durch ihren Gebrauch selbst wieder Wert zu schöpfen, geht den äquivalenten Tausch namens Arbeitsvertrag nichts mehr an. So heißt es denn auch treffend: »Das Gesetz des Austausches bedingt Gleichheit nur für die Tauschwerte der gegeneinander weggegebenen Waren.«[354] Genau dies, so meine Interpretation, meint auch Paschukanis, wenn er schreibt, dass in der kapitalistischen Produktionsweise Ausbeutung in Form des freien Vertrages vonstattengeht.

In der Produktionssphäre wird nun aber eben jener Umstand erfasst, der in der Zirkulationssphäre ausgeblendet ist und ausgeblendet sein muss, da dort der *Klassencharakter* hinter die allgemeine Eigenschaft,

349 Ebd.
350 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 91.
351 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 93.
352 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 91.
353 *MEW* 23, S. 610.
354 *MEW* 23, S. 611.

Warenbesitzer zu sein, zurücktritt. Die Arbeitskraft vermehrt nicht nur das ursprüngliche Kapital, sondern vermehrt das von ihr nunmehr erzeugte Zusatzkapital, ohne dass dem Kapitalisten hierfür Kosten anfallen. Die Arbeitskraft im Sinne des Kollektivs der lohnarbeitenden Klasse schafft jenes Zusatzkapital, durch welches sie wieder beschäftigt wird, oder metaphorisch gesprochen: »es bleibt immer das alte Verfahren des Eroberers, der den Besiegten Waren abkauft mit ihrem eignen, geraubten Geld«.[355] Insofern bezahlt die Arbeitskraft wertmäßig ihre eigene Reproduktion als Basis der Produktion von Mehrwert; dies wird aber nur vom *Klassenstandpunkt* aus begreiflich.[356] Oder mit Reitter/Hanloser gesprochen: »Das Geld, mit dem das Kapital Arbeitskraft kauft, ist selbst nichts anderes als vorher angeeignete, unbezahlte Mehrarbeit. […] Tatsächlich ein gerechter Tausch.«[357]

Obwohl der letzte Satz offensichtlich sarkastisch gemeint ist, drückt er doch eine Wahrheit aus, die in ihrer radikalen Ambiguität festgehalten werden muss und nicht dazu verlocken sollte, einen Mangel an Gerechtigkeit zu konstatieren. Vielmehr lässt diese Wahrheit ein Urteil über das Wesen der Gerechtigkeit zu.[358] Alles dies ist nun aber realer Schein der Zirkulation, weil sich im Arbeitsvertrag stets nur Individuen, nicht aber die Arbeiterklasse als Gesamtheit der Arbeitskraft begegnen, diese Individuen aber tatsächlich freie und gleiche Kontrahenten eines äquivalenten Tausches, das heißt Rechtssubjekte, sind. Erst im Hinblick auf die »Beziehungen zwischen ganzen Gesellschaftsklassen« werden die Unfreiheit und Ungleichheit der Produktionssphäre begreiflich.[359] Im Übrigen liegt darin auch die Begründung eines technischen gegenüber einem moralischen Begriff von Ausbeutung.[360] Während die Abschöpfung des Mehrproduktes im Feudalismus auf direkter Gewalt und Herrschaft beruht, begründet die Ausbeutung kein solches persönliches Verhältnis, sondern ein Verhältnis zwischen den Klassen als Ganzen.[361] Gerade weil Ausbeutung aber kein persönliches Verhältnis ist, ist es im Grunde auch nicht möglich, es zu moralisieren.[362] Dass dies dennoch geschieht, ja die

355 *MEW* 23, S. 608.

356 Hier besteht wiederum eine Verbindung zum Objektivitätsverständnis immanenter Kritik; siehe hierzu 1.3.2.

357 Reitter/Hanloser, *Der bewegte Marx*, S. 47.

358 Siehe Obermayr, »Kritik der Rechtsform. Der andere Fetisch der politischen Ökonomie«, *Streifzüge* 2020/78, S. 17f.

359 *MEW* 23, S. 613.

360 Christine Resch/Heinz Steinert, *Kapitalismus: Porträt einer Produktionsweise*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2011, S. 100.

361 Resch/Steinert, *Kapitalismus*, S. 101.

362 Dies ist aber in der gegenwärtigen Marx-Rezeption die dominante Interpretation. Siehe etwa Rainer Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx*, S. 116.

Beschäftigung mit Marx im akademischen Betrieb regelmäßig darauf hinausläuft, eine Normativität der Marx'schen Kritik zu rekonstruieren und nachzuweisen, dass Ausbeutung auch für Marx ein primär *normatives* Problem darstellt,[363] ist selbst Teil des sogenannten Moralfetisches,[364] der im dritten Kapitel behandelt wird. »Mitleid«, lässt Brecht Mi-en-leh bzw. Lenin in seinem *Buch der Wendungen* sagen, »ist das, was man denen nicht versagt, denen man Hilfe versagt. Ich versetze mich in die Leidenden nicht, um zu leiden, sondern um ihre Leiden zu beenden.«[365]

Mit der Kritik an der moralisierenden Deutung der Ausbeutung geht auch eine weitere Einsicht einher, die Ziel und Zweck einer solchen moralischen Interpretation betrifft: Weil der moralischen Deutung die moralische Beurteilung der Agenten der Ausbeutung, das heißt der Kapitalisten/Unternehmer/Arbeitgeber etc., inhäriert, bezweckt sie mit dem Hinweis auf das als unmoralisch identifizierte Verhalten eine Verhaltensänderung bei den entsprechenden Personen. Ausbeutung ist aber »nicht individuell aufzuheben«,[366] ja Ausbeutung als kapitalistische Mehrwertproduktion, als Fundament der kapitalistischen Wirtschaftsweise überhaupt, hängt nicht unmittelbar an ihren konkreten Agenten. Ausbeutung ist aber gleichzeitig auch kein reiner Automatismus im Sinne eines *bloßen* systemfunktionalen Ablaufes: die bürgerliche als warenproduzierende Gesellschaft ist ein Herrschafts-Zusammenhang und kein Funktions-System.[367] Der technische Begriff von Ausbeutung steht damit nicht nur gegen den Ruf nach einer »guten«[368] oder »besseren«[369] Herrschaft, sondern insbesondere auch gegen eine falsche Kritik der Verhältnisse – sie entpuppt sich als deren Affirmation – aus der moralisch verurteilten

363 Vgl. etwa Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp 2013; Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein: Hain bei Athenäum 1986.

364 Siehe Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 158 [S. 140], der hier von einem »ethischen Fetisch« spricht.

365 Brecht, *Me-ti*, S. 177.

366 Resch/Steinert, *Kapitalismus*, S. 102.

367 Resch/Steinert, *Kapitalismus*, S. 101; siehe auch Reitter, *Heinz Steinert und die Widerständigkeit seines Denkens*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2018, S. 105, der diesen Gedanken ebenso zitiert, um ihn im Hinblick auf die Abhebung von Althusser (Kapital als automatisches Subjekt) und die Wertkritik (Kapitalistische Gesellschaft als Totalität des abstrakten Wertes) fruchtbar zu machen.

368 Vgl. auch Obermayr, »(C)Ovid, Metamorphosen. Die Rückkehr ins Goldene Zeitalter«, *Zeitschrift für praktische Philosophie* 2020/7 (2), wo ich diesen moralischen Ruf nach guter Herrschaft im Kontext des herrschenden Diskurses um die Corona-Krise diskutiere.

369 Resch/Steinert, *Kapitalismus*, S. 104.

Position der Unterdrückung, die Friedrich Nietzsche die »Sklaven-Moral« nennt.[370]

Steinert und Resch machen zudem darauf aufmerksam, dass Ausbeutung selbst im positiven Recht, genauer im Strafrecht, als moralische Kategorie auftaucht.[371] Insbesondere der Straftatbestand des Menschenhandels erfasst in taxativer Aufzählung die »sexuelle Ausbeutung, die Ausbeutung durch Organentnahme, die Ausbeutung der Arbeitskraft, die Ausbeutung zur Bettelei sowie die Ausbeutung zur Begehung einer mit Strafe bedrohten Handlung« (§ 104a Abs 3 StGB). Eine weitere Bestimmung erfährt der Begriff der Ausbeutung im Gesetz nicht, jedoch sprechen Gesetzesmaterialien und Literatur von einem »rücksichtslosen Ausnützen des Opfers, das gegen dessen vitale Interessen gerichtet ist«,[372] einem groben Missverhältnis zwischen Leistung und Gegenleistung,[373] der »Beeinträchtigung des freien Willens«.[374] Insbesondere fällt »[e]ine nicht übermäßige, wenn auch längerwährende Unterschreitung des Kollektivvertragslohnes oder eine nicht übermäßige Überschreitung der Arbeitszeit« nicht unter den Tatbestand.[375] Steinert und Resch halten daher völlig zutreffend fest, dass unter Ausbeutung überwiegend Zwangsarbeit und Ausbeutung von Sexarbeit (etwa auch im § 216 StGB) verstanden wird, was auch mit dem Alltagsverständnis dieses Begriffes übereinstimmt.[376] Die Kategorie der Ausbeutung ist rechtlich als mildere Abstufung zur Sklaverei (§ 104 StGB) gefasst.[377] Daraus wird ersichtlich, dass der rechtliche Begriff der Ausbeutung im Grunde ein moralischer ist, denn es geht um die Strafbarkeit eines ganz besonders verpönten Verhaltens. Mit dem Marx'schen Begriff der Ausbeutung, der einen Produktionszusammenhang bezeichnet, hat dies nichts zu tun. Jedoch ist der Straftatbestand Ausdruck des Interesses, selbst rechtswidrige Entlohnung (Unterschreitung des Kollektivvertragslohnes etc.) *nicht* als Ausbeutung zu qualifizieren, sodass auch hier die sozioökonomische Ausbeutung der Ware Arbeitskraft im Marx'schen Sinne durch Recht ermöglicht wird, indem sie von diesem definitorisch ausgeklammert ist.

Im Anschluss an Marx zeigt sohin auch Paschukanis, »wie Klassenkampf in Rechtsform gegossen wird«,[378] wie nämlich letztlich über den Staat »[d]ie Macht eines Menschen über den anderen [...] als Macht des

370 Siehe hierzu näher 3.3.1.3.
371 Siehe Steinert/Resch, *Kapitalismus*, S. 99.
372 Vgl. EBRV StRÄG 2004, S. 12.
373 Klaus Schwaighofer, *»§ 104a«,* in: Frank Höpfel/Eckart Ratz (Hg.), *Wiener Kommentar zum StGB*, Wien: Manz 2017, Rz. 9 (Stand 1.6.2016, rdb.at).
374 Schwaighofer, *»§ 104a«*, Rz. 3 (Stand 1.6.2016, rdb.at).
375 Vgl. EBRV StRÄG 2004, S. 13.
376 Siehe Steinert/Resch, *Kapitalismus*, S. 100.
377 Vgl. EBRV StRÄG 2004, S. 12.
378 Reitter/Hanloser, *Der bewegte Marx*, S. 48f.

Rechts in die Wirklichkeit umgesetzt [wird], das heißt als die Macht einer objektiven unparteiischen Norm.«[379] Und gerade trotz und durch die objektive, neutrale Macht des Rechts existieren gleichzeitig unmittelbare Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse – Paschukanis weist etwa auf die Kommandofunktion des Kapitals im unmittelbaren Produktionsprozess hin –,[380] wird Klassenkampf ganz konkret und unmittelbar vom Proletariat erfahren. Paschukanis, so meine These, vernachlässigt die Sphäre des Klassenkampfes nicht gegenüber der Zirkulation, sondern zeigt die notwendige Vermittlungsleistung der Rechtssubjektivität auf.

Darüber hinaus stiften Formulierungen Verwirrung, in denen Paschukanis vom *Ding* anstelle von der Ware bzw. der Ware Arbeitskraft spricht.[381] So entsteht der Eindruck, *Ding* bezeichne lediglich eine physische, sinnlich wahrnehmbare Gegenständlichkeit, von der die Ware Arbeitskraft ausgeschlossen wäre, sodass z.B. die Formulierung, dass »der Mensch nur bestimmt wird, indem er einem *Ding* gegenübergestellt wird, das heißt als Subjekt« (Hervorhebung L.L.O.), den Anschein erweckt, Paschukanis beziehe sich hierbei gerade nicht auf das Verhältnis zwischen dem Arbeiter als Verkäufer seiner Arbeitskraft und dem Kapitalisten als Käufer dieser Arbeitskraft.[382] Um Paschukanis' Rechtstheorie jedoch nicht jeder Sinnhaftigkeit zu berauben, ist es unerlässlich, die Rechtsform als Resultat des spezifischen Tauschgeschäftes zwischen Arbeiter und Kapitalist zu begreifen. Diese beiden sind die Warenbesitzer, die einander als qualitativ Gleiche und daher als Rechtssubjekte gegenüberstehen. Rosenbaum hingegen versteht das Verhältnis der Wareneigentümer ausdrücklich *nicht* als das Verhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist.[383] Entsprechend kritisieren auch ausgehend von Karl Korsch Oskar Negt, Burkhard Tuschling und Antonio Negri die Zirkulationsfixiertheit in Paschukanis' Konzeption.[384] Gegen diese und entsprechend meinen obigen Ausführungen ist mit Harms zu sagen, dass bei Paschukanis »Rechtssubjektivität und der produktionsvermittelte Austausch […] implizit zusammen[fallen]«.[385] In der *Kritik des Gothaer Programms* findet sich der Gedanke der Gleichheit als Moment der

379 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 143 [S. 124].

380 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 142 [S. 122f.], wo er *MEW* 23, S. 888 zitiert.

381 So z.B. in Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre* S. 111ff. [S. 90ff.].

382 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 112f. [S. 91].

383 Rosenbaum, »Zum Rechtsbegriff bei Stučka und Pašukanis«, S. 155.

384 Vgl. zu einer systematischen Darstellung der (kritischen) Rezeption von Paschukanis insb. Harms, *Warenform und Rechtsform. Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis*, Baden-Baden: Nomos 1999, aber auch Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion*, S. 94–210.

385 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 121.

Rechtsform im Verhältnis der *Arbeiter* untereinander durch Marx ausführlich dargelegt:

> Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andre; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit der Arbeiter als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.* Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehn; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedne Individuen, wenn sie nicht ungleich wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt, sie nur von einer *bestimmten* Seite faßt, z.B. im gegegbnen Fall sie *nur als Arbeiter* betrachtet und weiter nichts in ihnen sieht, von allem andern absieht. […] Um alle diese Mißstände zu vermeiden, müßte das Recht, statt gleich, vielmehr ungleich sein.[386]

In Bezug auf Paschukanis' Konzeption müsste man daher folgern, dass das Verhältnis der Warenbesitzer zueinander in ihrer abstrakt-allgemeinen Rechtssubjektivität selbst wiederum die Hervorhebung nur einer bestimmten Seite der als Warenbesitzer agierenden Menschen ist. Die Rechtssubjektivität in ihrer abstrakten Allgemeinheit ist damit ein erster Hinweis auf die fetischisierte Verhüllung der durch sie vermittelten Besonderheit oder anders formuliert ist der Rechtssubjektivität selbst immanent, die Produktions- gegenüber der Zirkulationssphäre zu verschleiern.

Noch dazu ist unklar, worin das Rechtsverhältnis bei Paschukanis besteht. Ich schlage vor, die beiden Interpretationsmöglichkeiten des Rechtsverhältnisses folgendermaßen zusammenzudenken: Die Rechtssubjekte konstituieren sich als Reflexe des Tauschgeschäftes zwischen den Warenbesitzern, die sich gezwungenermaßen in der Abstraktion freier und gleicher Subjekte aufeinander beziehen. »Gerade in diesem Tauschgeschäft realisiert der Mensch [zugleich] in der Praxis die formelle Freiheit der Selbstbestimmung [als die in der Abstraktion liegende Freiheit und Gleichheit].«[387] Was sich also im Tauschgeschäft als Abstraktum einstellt, realisiert sich zugleich in demselben als die freie Verfügung des Eigentümers über seine Ware. So wie das Ding nur durch die Abstraktion von sich als Gebrauchsgegenstand zur Ware wird, der Gebrauchswert sich jedoch insofern realisiert, als er der Darstellung des Wertes der in relativer Wertform stehenden Ware dient, so wird der Mensch nur durch Abstraktion von sich als sinnlich-körperlichem Wesen zum Rechtssubjekt und gleichzeitig erscheint die Rechtssubjektivität nur an

386 *MEW* 19, S. 21.
387 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 116f. [S. 95].

den konkret sinnlichen Individuen.[388] Diese Erscheinung am konkreten Menschen wiederum realisiert sich nur in der formellen Freiheit zur Veräußerung bzw. Erwerbung im konkreten Tauschgeschäft.

Das Rechtsverhältnis ist damit das Gedoppelte: Einmal die abstrakte Beziehung der beiden zu Rechtssubjekten verwandelten Warenbesitzer und gleichzeitig die sich darin erst realisierende – allerdings noch nicht vollständig, dazu bedarf es des allgemeinen Äquivalents im Staat – Rechtssubjektivität im Verhältnis des Eigentümers zur Ware. Ohne die Beziehung der Rechtssubjekte zueinander ist die Realisierung der Beziehung des Rechtssubjekts zum Rechtsobjekt nicht möglich, sodass erst beide Rechtsverhältnisse zusammen *das* Rechtsverhältnis bestimmen. Damit wäre auch eine weitere Verständnisschwierigkeit behoben, die von Andreas Harms dargelegt wird und die Bedeutung des Eigentumsbegriffs betrifft. Eigentum bei Paschukanis erscheine einerseits als »Ausschließungsverhältnis *zwischen* Rechtssubjekten […], nicht etwa als Herrschaft eines Menschen über eine Sache«.[389] Harms verweist auf eine Stelle, in welcher dieser Gedanke formuliert wird: »An und für sich entbehrt die Beziehung des Menschen zur Sache jeder juristischen Bedeutung.«[390] Zugleich spreche Paschukanis jedoch vom Eigentum als abstraktem Willen, eine Sache zu veräußern oder zu erwerben. Mit dem soeben entwickelten Gedanken lässt sich nun sagen, dass das Eigentum als Inbegriff des Rechts nach dem Verständnis von Paschukanis wiederum beider Seiten bedarf: Nur in der Beziehung zwischen zwei Menschen konstituiert sich die Position des Privateigentümers und nur in dieser Beziehung realisiert sich die Position des Privateigentümers als Verfügungsgewalt über die Ware.[391]

Mit der Einführung des Ausdrucks *Sache* entspinnt sich indes ein weiteres Mal die Frage, ob unter *Sache* auch die Ware Arbeitskraft zu subsumieren ist. Für den Ausdruck *Ding* wurde diese Frage weiter oben schon gestellt. Sicherlich denkt Paschukanis in der Verwendung dieser Begriffe an körperliche Gegenstände, anhand derer der Eigentumsbegriff ja auch typischerweise abgehandelt wird. Ich vermute, dass Paschukanis daher immer dann die Begriffe *Ding* und *Sache* heranzieht, wenn er an die klassische Diskussion in der Jurisprudenz anschließen will. Gleichwohl ist

388 Vgl. auch Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 13. Zur vereinfachten Darstellung halte ich mich hier an die relative Wertform. Dass die Waren erst in der allgemeinen Wertform bzw. der Geldform aufeinander als Werte bezogen werden, indem die gesamte Warenwelt ihren Wert im Warenkörper einer einzigen Äquivalentware ausdrücken, war Ergebnis des vorhergehenden Kapitels.

389 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 68.

390 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 121 [S. 100f.].

391 Zur Debatte um die bloß negative Definition des Eigentums als Ausschließungsrecht siehe 2.4.2.3.

die Ware Arbeitskraft hierbei immer mitzudenken, von der ja das wesentliche Moment des Eigentums ebensosehr gilt, nämlich, dass der Eigentümer über sie die ausschließliche Verfügungsgewalt hat.

Gleichzeitig ist es für das Verständnis des Rechtsverhältnisses bei Paschukanis wesentlich, die Arbeitskraft in diesen Passagen mitzudenken, denn im Verhältnis des Eigentümers zu Ware, Ding und Sache – jeweils als Arbeitskraft gefasst –, tritt die gedoppelte Charakteristik des Rechtsverhältnisses sowie die Bedeutung der Gebrauchswertseite besonders hervor. Verfügt der Lohnarbeiter über seine Arbeitskraft, realisiert er damit seine Freiheit und Gleichheit dem Kapitalisten gegenüber in einem selbst schon doppelten Sinn, nämlich einmal als persönliche Freiheit und andererseits als die Freiheit vom Eigentum an Produktionsmitteln; es ist dies die berühmte Rede vom doppelt freien Lohnarbeiter.[392] Der Lohnarbeiter verfügt über seine Arbeitskraft als abstrakt menschliche Arbeit überhaupt, deren Gebrauchswert ist hier zunächst überhaupt nur als aufgehobener. Der Gebrauch der Ware Arbeitskraft durch den Kapitalisten ist nun aber ein besonderer, denn »der Gebrauch der Arbeitskraft ist die Arbeit selbst«.[393]

2.3.2.3 Die Seite des Gebrauchswerts

In Bezug auf die Gebrauchswertseite der Ware stellen sich auf der Ebene des Rechtsverhältnisses erneut die weiter oben behandelten Verständnisschwierigkeiten mit dem Begriff des Warenbesitzers.

> Genauso wie die natürliche Mannigfaltigkeit der nützlichen Eigenschaften eines Produkts in der Ware als nur einfache Hülle des Werts auftritt und die konkreten Arten menschlicher Arbeit sich in abstrakt menschliche Arbeit als Schöpferin von Werten auflösen, tritt die konkrete Mannigfaltigkeit des Verhältnisses zwischen Mensch und Ding als abstrakter Wille des Eigentümers auf und lösen sich alle konkreten Besonderheiten, die den einen Vertreter der Gattung homo sapiens von dem anderen unterscheiden, in der Abstraktion des Menschen überhaupt, des Menschen als juristischen Subjekts auf.[394]

Als Rechtssubjekt ist der Mensch nur Mensch überhaupt unter Absehung seiner sinnlich-konkreten Dimension; diese Besonderheit als Summe

392 Vgl. *MEW* 23, S. 183: »Zur Verwandlung von Geld in Kapital muß der Geldbesitzer also den freien Arbeiter auf dem Warenmarkt vorfinden, frei in dem Doppelsinn, daß er als freie Person über seine Arbeitskraft als seine Ware verfügt, daß er andrerseits andre Waren nicht zu verkaufen hat, los und ledig, frei ist von allen zur Verwirklichung seiner Arbeitskraft nötigen Sachen.«

393 *MEW* 23, S. 192.

394 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 113 [S. 91].

seiner Erfahrungs- und Gefühlslage, seiner Interessen und seiner Abhängigkeitsverhältnisse bezeichnet die Gebrauchswertseite des juristischen Subjekts, die also stets an einen spezifischen historischen Kontext gebunden ist.[395] Am Rechtssubjekt ist demnach die Besonderheit als aufgehobene im doppelten Sinn, einmal so, dass sich das Rechtssubjekt als Negation der Besonderheit konstituiert, ein andermal so, dass die Rechtssubjektivität an der Besonderheit des konkreten Warenbesitzers erscheint, die Besonderheit also »aufbewahrt« ist und auch radikal hervorgekehrt wird: Gerade im abstrakten Status als Rechtssubjekt ist das Individuum als *bourgeois* auf seine besonderen Eigentumsverhältnisse verwiesen.

Aber auch das andere Rechtssubjekt erfährt durch die Form des Wollens des einen Rechtssubjekts eine spezifische Behandlung der konkreten eigenen Person. Weil ich dem Anderen im Warentausch als Rechtssubjekt begegne, wird mir der Andere *als* dieser konkrete Andere zum potentiellen Konkurrenten im Wirtschaftsverkehr.[396] Damit wird aber der Andere in seiner Besonderheit zur Erscheinung meiner abstrakt-allgemeinen Eigenschaft, konkurrenzfähiges Rechtssubjekt zu sein; nur in diesem konkreten Anderen erfahre ich mich als jenes. Die Rechtsform setzt damit einen Interessengegensatz voraus, den sie zugleich durch die Festlegung der Form des Wollens – Eigentumsfreiheit – reproduziert. So lesen wir auch bei Paschukanis vom Recht als »eine[r] historische[n] Kategorie, die einem bestimmten, auf der Gegensätzlichkeit privater Interessen aufgebauten gesellschaftlichen Milieu entspricht«.[397]

Demgegenüber zweifelt Arndt an einer hinreichenden Bestimmung des Gebrauchswertes:

> Ihm [Paschukanis] fehlt eine Entsprechung zum Warenkörper als Ding mit Eigenschaften, die ihn zum Gebrauchswert machen. Das Subjekt als Atom der juristischen Theorie ist für ihn aber nichts weiter als der »allgemeinste[] Ausdruck« des Eigentumsverhältnisses »als freie Verfügung auf dem Markte«. Dies entspricht der Austauschbarkeit der Waren, ihrer Tauschwert- bzw. Wertseite und nicht ihrer Gebrauchswertseite. Anders gesagt: Paschukanis tut im Hinblick auf Marx so, als hätte die Ware nur Tauschwert und keinen Gebrauchswert.[398]

395 So auch Elbe, »Warenform, Rechtsform, Staatsform«, S. 45; Elbe, »(K)ein Staat zu machen?«, S. 13; Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 61; Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 13.

396 Sei dies die Konkurrenz zwischen Produzenten um die Einführung immer neuerer Produktionsweisen oder die Konkurrenz zwischen Arbeitnehmern um Arbeitsplätze.

397 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 70 [S. 45]; vgl. auch S. 79 [S. 55]. Zum Begriff des Interesses und der Konkurrenz vgl. insbesondere *MEW* 2, S. 127f.; *MEW* 23, S. 249, S. 335f.; *MEW* 42, S. 90.

398 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 44.

Arndt führt den Mangel der Gebrauchswertseite auf einen zivilrechtlichen Reduktionismus der Theorie zurück, denn verstünde Paschukanis das Recht nicht nur als bürgerliches Recht, sondern würde er beispielsweise das öffentliche Recht (insbesondere die Grundrechte) mit einschließen, so wäre er in der Lage, die »Funktion des Rechts als Konstituens individueller Freiräume« zu berücksichtigen.[399] Weil sich Paschukanis' Rechtsformtheorie daher ausschließlich auf die gesellschaftliche Form des Zivilrechts beziehe, verkenne sie die soziale Dimension des Rechts bzw. »die Funktion des Rechts als Konstituens individueller Freiräume«.[400] Das Rechtssubjekt als *citoyen* ergänze demnach das Rechtssubjekt als *bourgeois* und vermittle so die Gebrauchswertseite der Rechtssubjektivität insgesamt. Gleichermaßen ergänzt Menke das Marx'sche privatrechtliche Rechtsverständnis als »andere Form« sozialer Herrschaft um das »Konzept sozialer Rechte«, welches als »andere Form« einer »anderen« sozialen Herrschaft, einer Herrschaft nämlich, die sich nicht in den ökonomischen Produktionsverhältnissen, sondern in den Verhältnissen von »Partizipation oder Kommunikation« vollzieht,[401] zu verstehen ist. In diesem Sinne ist Arndt zuzustimmen, dass Paschukanis das abstrakt allgemeine Recht auf die Abstraktion reduziert, also »selbst von der Kehrseite der rechtlichen Abstraktion, die das Recht der Besonderheit positiv zur Geltung bringt, [abstrahiert]«.[402] Auf diese Weise verschwimmt allerdings die Grenze zwischen Recht und Rechtssubjekt, woran Paschukanis nicht ganz unschuldig ist, wenn er schreibt: »Die Kategorie des Subjekts dient [...] als allgemeinster Ausdruck dieser Freiheit [der freien Verfügung auf dem Markt; L.L.O.].«[403] Daraus leitet Arndt die Identität zwischen Rechtssubjektivität und Eigentumsfreiheit ab, verkennt dabei aber die entscheidende Bedeutung der Rechtssubjektivität als *Ausdruck*, das heißt als spezifische Ausdrucksweise und Erscheinungsform des ökonomischen Verhältnisses. Die Grenze zwischen Recht und Rechtssubjekt ist aber erst gar nicht gezogen, wenn man wie Arndt das Rechtsverhältnis reduktionistisch als bloßes Verfügungsverhältnis zwischen Eigentümer und Ding versteht. Erst in der Reduktion der Rechtssubjektivität auf die Verfügungsfreiheit wird verständlich, wieso Arndt die Gebrauchswertseite vermisst: Das gänzliche Aufgehen des Rechtssubjekts in der freien Verfügung über das Eigentum »entspricht der Austauschbarkeit der Waren, ihrer Tauschwert- bzw. Wertseite und nicht ihrer Gebrauchswertseite«.[404]

399 Ebd.
400 Ebd.
401 Menke, »Die »andre Form« der Herrschaft. Marx' Kritik des Rechts«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx*, S. 286.
402 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 47.
403 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 110 [S. 88].
404 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 44.

Im Übrigen weist Paschukanis die Deutung der Gebrauchswertseite als die sich in der Zuerkennung diverser Rechte artikulierende freiheitskonstitutive Funktion der Rechtssubjektivität im Vorhinein zurück. In der Fußnote zum Passus »Darum wird der Mensch, zu gleicher Zeit als das Arbeitsprodukt Wareneigenschaft annimmt und Träger von Wert wird, zum juristischen Subjekt und zum Träger von Rechten« –[405] in dem die Rechte der Tauschwertseite zugeordnet werden – stellt Paschukanis dem Sklaven den freien Menschen der bürgerlichen Gesellschaft zwar gegenüber, deutet aber darauf hin, dass letzterer ebenso bloß als Ware behandelt wird, indem er beispielsweise, wie »über die Staatsgrenze eingeführte[] Waren« diversen Einfuhrbeschränkungen, »Einwanderungsgesetzen« unterliegt.[406] In der expliziten Gegenüberstellung des persönlich unfreien Sklaven mit dem persönlich freien Menschen der modernen Gesellschaft wird der Vorwurf, Paschukanis reduziere sämtliches Recht auf Zivilrecht, fragwürdig: Hier ist die persönliche Freiheit als eine emanzipatorische verfassungsgesetzliche Errungenschaft angesprochen, die jedoch in ihrer Realisierung der Freiheit in bürgerlichen Verhältnissen ihren ureigenen normativen Anspruch selbst wieder untergräbt. Paschukanis vertritt in diesem spezifischen Punkt keinen zivilrechtlichen Reduktionismus, sondern einen Freiheitsbegriff, der im Anschluss an Marx pejorativ konnotiert bzw. in dem Sinne »reduktionistisch« ist, dass er dem ideologiekritischen Blick bereits als in sich widersprüchlich erkennbar ist. Die nützliche Seite der Rechtssubjektivität in ihrer freiheitskonstitutiven Funktion zu erblicken, bedeutet für Paschukanis nur wieder Reproduktion der bürgerlichen Ideologie. Nicht nur »der von Paschukanis gebrauchte Ausdruck ›private‹ Autonomie ist […] pejorativ«,[407] sondern der Begriff der Autonomie bzw. der Freiheit selbst. Die positive Seite der abstrakten Freiheit und Gleichheit, die Absehung von der Besonderheit als antidiskriminatorische Praxis, ist also nicht das äußerlich an die (etwa mangelhaft verwirklichte) Freiheit angelegte Ideal, sondern Teil der Freiheit, die – nicht trotz, sondern – *durch* diese ihre »progressive« Seite Herrschaft vermittelt.

Ferner lebt die warenproduzierende Gesellschaft wortwörtlich von einer »defizitären« – defizitär als verwirklicht und verwirklicht als defizitär – Form der Rechtssubjektivität, denn das Proletariat fungiert als »*abject*« dieser gesamtgesellschaftlichen Abstraktion von Individuen zu Rechtssubjekten in dem Sinne, dass von seiner Besonderheit – der Gebrauch der Arbeitskraft ist die Arbeitskraft selbst – niemals vollständig abstrahiert werden kann. Das Proletariat ist der der Rechtssubjektivität

405 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 112 [S. 90].
406 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 112 [S. 90], Fn. 1.
407 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 45.

inhärente Exzess bzw. »*the point of inherent exeption/exclusion*«,[408] denn sein Gebrauchswert ist Reproduktionsbedingung der warenproduzierenden Gesellschaft und insofern tritt das Proletariat niemals bloß in der Abstraktion »Rechtssubjekt« auf, sondern stets auch als besondere, eigentumslose Klasse. Das Proletariat ist somit die »*negative* Seite des Gegensatzes« zwischen Proletariat und Privateigentum, ein Gegensatz der ein *Ganzes* bzw. eine *ganze* Produktionsweise bestimmt.[409]

2.3.2.4 Das allgemeine Äquivalent: Staatsform jenseits bloßer Klassenherrschaft

Aus dem Bisherigen ist hervorgegangen, dass sich Rechtssubjektivität und Wert als einerseits gesellschaftliche Phänomene entpuppen und sich in ihrer Vermittlung sozialer Beziehungen analog verhalten. Dem Tauschwert als Erscheinungsform des Wertes im ökonomischen Verhältnis entspricht auf einen ersten Blick das Rechtsverhältnis zwischen den Eigentümern, welches Ausdrucksweise der qualitativen Ununterscheidbarkeit der Individuen, das heißt der Rechtssubjektivität ist. So konstruiert Paschukanis eine Parallele zwischen folgenden beiden Gedanken: »Auf dieser Entwicklungsstufe löst sich der Wert von der zufälligen Wertung los, verliert seinen Charakter als ein Phänomen der individuellen Psyche und gewinnt objektive ökonomische Bedeutung«[410] sowie »Hier löst sich die Fähigkeit, Rechtssubjekt zu sein, endgültig von der lebendigen konkreten Persönlichkeit los, hört auf, eine Funktion ihres wirksamen bewußten Willens zu sein und wird zur rein gesellschaftlichen Eigenschaft«[411]. Problematisch hieran ist nicht nur, dass die Rechtssubjektivität dann umfassend mit dem Tauschwert zusammenfällt, also jene feine Differenzierung verloren geht, die dem Marx'schen Wertbegriff inhärent ist, sondern insbesondere dass das Rechtsverhältnis ja stets an den konkreten einzelnen Tauschakt gebunden ist, sodass sich die Rechtssubjektivität als konkrete Allgemeinheit überhaupt konstituieren kann. In diesem Sinne lautet das Urteil, dass die Rechtsform als solche noch nicht allgemein ist. Es existiert auf dieser Stufe der Argumentation noch kein allgemei-

408 *Žižek*, »Multiculturalism or the Logic of Multinational Capitalism«, S. 50.
409 *MEW* 2, S. 37. Gegen eine verbreitete, aber falsche Interpretation der Schlüsselrolle des Proletariats schreibt etwa Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, S. 89: »Um Marx' klassisches Beispiel aufzunehmen, steht ›Proletariat‹ nicht für die universale Menschlichkeit, weil es die am tiefsten stehende und am meisten ausgebeutete Klasse wäre, sondern weil deren bloße Existenz ein ›lebender Widerspruch‹ ist, das heißt, weil sie die fundamentale Unausgewogenheit und Inkonsistenz des kapitalistischen Ganzen verkörpert.«
410 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 114 [S. 93].
411 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 115 [S. 93].

nes Äquivalent, denn die Rechtssubjektivität steht und fällt mit den einzelnen Tauschakten, an die sie, wie nun schon so oft betont, gebunden bleibt. Auch die Rechtssubjektivität bedarf daher eines solchen Dritten, welches aus dem Kreis der besonderen Rechtsverhältnisse ausgeschlossen ist,[412] um sich wirklich darstellen zu können. Dieses Dritte entdeckt Paschukanis im *Staat*.[413]

Erst mit der im und durch das staatliche Gewaltmonopol zwangsmäßig sichergestellten Freiheit und Gleichheit aller ist die Abstraktion vom Einzel- zum Allgemeinwillen durchgesetzt. Die Rechtssubjektivität ist in der Entfaltung ihres allgemeinen, rein gesellschaftlichen Charakters auf dieses staatliche Durchsetzungsmonopol verwiesen. Dieser garantiert das wert- und rechtsförmige Verhalten der Individuen zueinander, indem er die Form gesellschaftlicher Interaktion durch die Setzung der Eigentumsfreiheit auf die Wert- und Rechtsform festlegt. Gruber und Ofenbauer formulieren sohin treffend zum Staat als Formgebungsinstanz der privaten Interessenverfolgung:

> Indem der Staat als die reale Verkörperung des allgemeinen Willens von jedem bestimmten Inhalt der Einzelwillen abstrahiert, also diese Einzelwillen prinzipiell als gleich gültige setzt, gewinnt er seine spezifische – konstitutive wie prekäre – Verselbständigung gegenüber dem konkreten Einzelnen.[414]

Es ist daher beinahe ein Freud'scher Versprecher, wenn Daniel Loick, der sich dezidiert von Paschukanis abgegrenzt wissen will,[415] vom Recht als »universelle Währung« spricht.[416] Zwar ist die soziale Realisierung der Rechtssubjektivität von ihrer Setzung im Tauschakt verschieden, doch stellt sich nun die Frage, inwiefern der Staat als allgemeine Darstellungsweise der Rechtssubjektivität noch als ihr nachgelagertes, sekundäres Moment verstanden werden soll. Dieses Verhältnis sollte daher weniger im wörtlichen Sinn von Staatsableitung, sondern vielmehr als Wechselbeziehung zwischen Rechtsform und Staat verstanden werden.[417]

Bei Arndt findet sich der Wert hingegen mit der Norm in Verbindung gesetzt, die bei Paschukanis eine nur sehr geringe Rolle spielt und in dieser Bedeutung auch nicht explizit verwendet wird:

> Wie der Wert Ausdruck eines gesellschaftlichen Verhältnisses ist – der gesellschaftlichen Produktion privater Eigentümer –, keinesfalls aber

412 Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 14.
413 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 149 [S. 130].
414 Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 15.
415 Loick, *Juridismus*, S. 15.
416 Loick, *Juridismus*, S. 175.
417 Vgl. etwa Grigat, *Fetisch und Freiheit*, S. 239. Vgl. insbesondere Karl Held, *Der bürgerliche Staat*, München: Gegenstandpunkt 2018, S. 5, der die Staatsableitung ebenfalls nicht als einseitiges Ableitungsverhältnis denkt.

> dieses Verhältnis konstituiert (denn dann wäre der Wert Existenzbedingung des Gesellschaftlichen überhaupt), so ist die Rechtsnorm Ausdruck gesellschaftlich konstituierter Rechtsverhältnisse, aber bringt diese Verhältnisse keineswegs hervor.[418]

Paschukanis schreibt im Gegensatz dazu:

> Theoretisch ist jedoch die Überzeugung, daß Subjekt und Rechtsverhältnis außerhalb der objektiven Norm nicht existiert [sic!], ebenso ein Irrtum, wie die Überzeugung, daß der Wert außerhalb von Angebot und Nachfrage nicht existiert und nicht definiert werden kann.[419]

Zwar ist die Analogie Arndts insofern zutreffend, als Paschukanis sich dezidiert von der normativen Schule Kelsens abhebt und im Unterschied zu dieser das Rechtsverhältnis gegenüber der Norm als primär versteht,[420] jedoch verkennt sie die Wechselwirkung zwischen dem gesellschaftlichen Verhältnis, das im Wert ausgedrückt ist, und dem Wert, der dieses gesellschaftliche Verhältnis ausdrückt, damit aber zugleich bestimmt und reproduziert. Wieso der Wert dadurch »Existenzbedingung des Gesellschaftlichen überhaupt« sein soll, ist fraglich, zumal die im Wert ausgedrückte gesellschaftliche Beziehung ja in ihrer spezifisch historischen Form innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen ist. Gegenüber dieser aber *ist* der Wert Existenzbedingung der Gesellschaft im nun schon mehrfach artikulierten Sinn einer übergreifenden Totalität.

2.3.2.5 Das Basis-Überbau-Theorem und die Gleichursprünglichkeit von Warenform und Rechtsform

Des Weiteren verweisen Gruber und Ofenbauer im Gewande einer Replik gegen Karl Korsch auf einen Gedanken von fundamentaler Bedeutung für das Werk Paschukanis'. Korsch wirft Paschukanis in einem einleitenden Beitrag zur dritten Auflage der deutschen Übersetzung von *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* vor, die Gleichursprünglichkeit von Warenform und Rechtsform zu postulieren.[421] Damit formuliert Korsch einen Einwand, der sich gleichermaßen gegenüber der *Kritik der politischen Ökonomie* vorbringen lässt, sodass er von Interesse für die Betrachtung der Warenform-Rechtsform-Analogie ist. Wenn der Bedeutungsreichtum des Ausdrucks *Reflex* weiter oben angesprochen wurde, so blieb die Frage offen, ob nun die Rechtsform als Reflex der Warenform nur *Wirkung* der Warenform ist, die Warenform also

418 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 44.
419 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 89 [S. 65].
420 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 85 [S. 62].
421 Karl Korsch, »Anstelle einer Einleitung«, in: Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Frankfurt am Main: Neue Kritik 1966.

ursprünglicher ist, oder aber, ob die Rechtsform, gleichwohl sie Reflex der Warenform ist, gegenüber dieser ein Voraussetzungscharakter zukommt. Wie so oft liegt die Antwort in beidem: Das Rechtsverhältnis entstammt dem ökonomischen Verhältnis und zugleich ist es im ökonomischen Verhältnis der warenproduzierenden Gesellschaft immer schon präsent. So schreiben auch Resch und Steinert, dass das bürgerliche Individuum »durch den Markt [konstituiert wurde] und es […] umgekehrt vorausgesetzt [ist], damit Warentausch möglich ist«.[422] Das Recht ist folglich kein bloßer Schleier, der sich über das ökonomische Verhältnis legt und dieses verdeckt, sondern Moment einer Totalität. Marx formuliert denselben Gedanken für das Kapital: »Kapital kann also nicht aus der Zirkulation entspringen, und es kann ebenso wenig aus der Zirkulation nicht entspringen. Es muß zugleich in ihr und nicht in ihr entspringen.«[423]

Der Fehler liegt darin, die Totalität von Zirkulation und Produktion, von ökonomischem und rechtlichem Verhältnis auseinanderzunehmen, das heißt sie nicht in ihrer wechselseitigen Prozessualität zu denken, vielmehr eine Seite festzuhalten und diese in ihrem Verharren als unmittelbaren Ausgangspunkt zu nehmen. Beide Seiten sind immer schon durch einander vermittelt.[424] So stellt Marx auch für das Recht im *Gothaer Programm* die rhetorische Frage: »Werden die ökonomischen Verhältnisse durch Rechtsbegriffe geregelt, oder entspringen nicht umgekehrt die Rechtsverhältnisse aus den ökonomischen?«[425]

Insofern steht Paschukanis' Rechtstheorie in einem Gegensatz zum orthodox-marxistischen Verständnis des wechselseitigen Verhältnisses von Basis und Überbau. In diesem produziert die ökonomische *Basis* als eine »Vielzahl von gesellschaftlichen Verhältnissen, Praxen, Existenzweisen, (un-, vor- und bewußten) gesellschaftlichen Bewußtseinsformen bezogen auf die Natur wie auf das Verhältnis zwischen den Menschen« einen Überbau, der sich aus gesellschaftlichen, religiösen, juristischen, politischen Institutionen sowie entsprechenden religiösen, juristischen, politischen und ideologischen Bewusstseinsformen zusammensetzt.[426] Bei Marx heißt es:

> Auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Überbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und

422 Resch/Steinert, *Kapitalismus*, S. 172.

423 *MEW* 23, S. 180.

424 Hierzu insbesondere Friedrich, *Hegels »Wissenschaft der Logik«. Ein marxistischer Kommentar.* Erster Teil, Berlin: Dietz 2000, S. 294ff., der u.a. die Entstehung historisch bestimmter Systeme behandelt.

425 *MEW* 19, S. 185.

426 Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 22.

> Lebensanschauungen. Die ganze Klasse schafft und gestaltet sie aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den gesellschaftlichen Verhältnissen.[427]

An einer anderen Stelle gewinnt die Basis-Überbau-Theorie deterministischeren Charakter:

> Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.[428]

Und hinsichtlich der ideologischen Bewusstseinsformen schreibt Marx weiter:

> Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in einer Camera obscura auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebensosehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.[429]

Wie dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis im Einzelnen zu bestimmen ist, bleibt unklar. Wesentlich ist jedoch, dass in der marxistischen Rezeption das Basis-Überbau-Theorem überwiegend in die Richtung Basis-Überbau gedacht, die Rückwirkung des Überbaus auf die Basis zumeist übersehen wird. Diese Auffassung resultiert in der Vorstellung, das Recht als Teil des Überbaus sei bloße Widerspiegelung des ökonomischen Verhältnisses. Bei Paschukanis stehen, wie ich zu zeigen versucht habe, die Dinge radikal anders: Das Recht ist kein der Basis entspringendes Phänomen des Überbaus, sondern verselbständigtes und verdinglichtes Moment der Gesellschaft als Totalität.[430] So schreibt auch Menke: »Eine [bloße] »Widerspiegelung« sozialer Herrschaft kann das Recht allenfalls derart sein, dass es das Gespiegelte zugleich verkehrt.«[431] Damit

427 *MEW* 8, S. 139.
428 *MEW* 3, S. 26.
429 Ebd.
430 Vgl. auch Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 10.
431 Menke, »Die »andre Form« der Herrschaft«, S. 275.

ist es aber auch nicht im Sinne einer Identifikation von Rechtsverhältnis und ökonomischem Verhältnis auf die Basis reduzierbar, wie Umberto Cerroni Paschukanis fälschlicherweise vorwirft.[432] Die traditionelle Vorstellung von Basis und Überbau vernachlässigt zugunsten einer bloß schematischen Wechselbeziehung die, wie Cerroni in diesem Punkt wiederum treffend feststellt, »spezifische Problematik des Verhältnisses von *moderner* Gesellschaft und *modernem* Staat (und Recht)«.[433]

Der juristische Überbau im orthodox-marxistischen Sinn ist bei Paschukanis vielmehr die Vergegenständlichung des Rechtsverhältnisses in konkreten Rechtsvorschriften, Institutionen des Rechts- und Gerichtswesens usw. Gleichwohl verwendet Paschukanis terminologisch die Basis-Überbau-Theorie, verleiht ihr aber eine Bedeutung, die nicht mit ihrem üblichen Gebrauch in Einklang steht. Paschukanis schreibt schließlich in Hegel'scher Manier:

> Es sind dies [Warenform und Rechtsform] die beiden Grundformen, die sich prinzipiell voneinander unterscheiden, aber sich zugleich gegenseitig bedingen und miteinander aufs engste zusammenhängen.[434]

Mit Thomas Auinger, dessen metaphorische Wortwahl ich an dieser Stelle wohl zu den vorliegenden Zwecken instrumentalisiere, lässt sich zudem ein Zusammenhang zwischen der transzendentalphilosophischen Denktradition und der missverständlichen Vereinseitigung der Wechselwirkung von Basis und Überbau in die Richtung Basis-Überbau herstellen, womit ein Bogen zu den methodischen Überlegungen am Anfang dieser Untersuchung gespannt ist:

> Transzendentalität [...] ist Symptom der Zuflucht, ein schönes Erklärungsmodell, das es erklärlich macht, wie unsere oberflächliche Welt eine nichtoberflächliche Stütze braucht. Und die Transzendentalphilosophie ist der gediegene Ausfluß der Arbeit an diesem *Unterbau*, der immer aufs Neue ausgestaltet, aber nie mehr hinweggearbeitet wird.[435] (Hervorhebung L.L.O.)

2.3.3 Die eigene Verkennung der Rechtsform

2.3.3.1 Der Rechtsfetisch

Die Warenform-Rechtsform-Analogie mündet ganz so wie bei Marx in einem Fetisch:

432 Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, S. 165.
433 Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, S. 138.
434 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 113 [S. 91].
435 Auinger, »Kritik und Verteidigung der Normativitäts-Hegelianer«, S. 231.

> Wenn das Ding ökonomisch den Menschen beherrscht, weil es als Ware ein gesellschaftliches Verhältnis verdinglicht, das dem Menschen nicht unterworfen ist, so herrscht juristisch der Mensch über die Sache, weil er in seiner Eigenschaft als Besitzer und Eigentümer selbst nur zur Verkörperung des abstrakten unpersönlichen Rechtssubjekts, des Reinprodukts gesellschaftlicher Verhältnisse wird.[436]

Im ersten Teil des Zitats wird der Marx'sche Fetischcharakter als die Verselbständigung der ökonomischen Sphäre gegenüber dem Menschen wiedergegeben. Als dingliche Beziehungen erscheinen unter dem fetischistischen Bewusstsein nun die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die ökonomischen Formen Ware und Geld überhaupt erst hervorgebracht haben. Rechtlich dreht sich der Spieß um und es ist der Mensch, der vermittels des juristisch fingierten abstrakten Willens seine Freiheit in der freien Aneignungs- und Verfügungsgewalt realisiert. Unter dem Eindruck der Rechtsform scheint sich sohin der Schein des Warenfetisches umzukehren: Nicht die Sachen beherrschen die Menschen, sondern umgekehrt beherrschen die Menschen über die eigentumsrechtliche Verfügungsbefugnis die Sachen. Der Herrschaft des Menschen über die Sache als Eigentumsverhältnis liegt jedoch wiederum die Herrschaft der warenförmigen Gesellschaft über den Menschen zugrunde, in der Waren- und Rechtsform gleichursprünglich hervorgehen.

> Die Herrschaftssphäre, die die Form des subjektiven Rechts angenommen hat, ist ein gesellschaftliches Phänomen, das dem Individuum auf derselben Grundlage zugeschrieben wird, auf der der Wert – ebenfalls ein gesellschaftliches Phänomen – dem Ding als Arbeitsprodukt. Der Warenfetischismus wird durch den Rechtsfetischismus ergänzt.[437]

Das gesellschaftliche Verhältnis der Warenbesitzer nimmt damit eine »doppelt rätselhafte Form an«.[438] Zum einen die Form verdinglichter Beziehungen zwischen Waren und zum anderen die Form »willensmäßige[r] Beziehungen voneinander unabhängiger, einander gleicher Einheiten, juristischer Subjekte«.[439] Ebenso wie der Wert als Natureigenschaft der Ware erscheint, erscheint die Rechtssubjektivität als die ureigenste Eigenschaft des Menschen. Auf diese Weise verselbständigen sich Rechtssubjektivität und Rechtsverhältnisses gegenüber dem Menschen und erhalten den Charakter kategorialer Apriorität. Darin wird nicht nur ihre herrschaftsvermittelnde Funktion verkannt, sondern ihr faktischer Ursprung in der bürgerlichen warenproduzierenden Gesellschaft wird verschleiert. Das Recht verkennt sich in seiner scheinhaften

436 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 113 [S. 91f.].
437 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 117 [S. 96].
438 Ebd.
439 Ebd.

Verselbständigung als das, was es eigentlich ist: der Reflex der Warenform. Bei Peter Klein lesen wir eine ähnliche Bestimmung des Rechtsfetisches:

> Die ›auctoritas‹ des Staates hat sich in der Subjektform des freien Willens objektiviert, vom Standpunkt dieser Subjektform aus ist sie dementsprechend unsichtbar geworden. Je mehr der freie Wille [d.i. die Rechtsform; L.L.O.] *in* dem System zur Geltung kommt (genauer: je mehr der freie Wille zum System wird), desto leiser muß logischerweise die ›System-Frage‹ werden, wie sie sich für eben diese Subjektform darstellt: nämlich als jenes unvermittelte ›Dafür-‹ oder ›Dagegen-sein‹, wie es in den Parlamentswahlen abgefragt wird.[440]

2.3.3.2 Der Rechtsfetisch als psychologisches und reales Phänomen

Paschukanis formuliert damit eine fundamentale Kritik am Recht als Ideologie, ohne aber beim Recht als *bloßer* Ideologie stehenzubleiben.[441] Ganz im Einklang mit Marx' ideologiekritischer Analyse der Fetischisierung der Waren- und Wertform anerkennt Paschukanis die über das Recht als bloß ideologisches und daher bloß psychologisches Phänomen hinausgehende Dimension des Rechts als reale gesellschaftliche Gegebenheit.[442] Die Abstraktion der freien und gleichen Rechtssubjekte ist ideologische Fiktion, denn sie erfasst die realen Eigentumsunterschiede sowie jegliche andere menschliche Besonderheit nicht,[443] zugleich aber vermittelt sich das Ausbeutungsverhältnis zwischen Lohnarbeit und

440 Klein, »Das Wesen des Rechts«, S. 85f.

441 Vgl. auch China Miéville, *Between Equal Rights. A Marxist Theory of International Law*, Leiden/Boston: Brill 2005, S. 82; Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 42, S. 46 und Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 99, die schon in der Überschrift des 2. Kapitels der *Allgemeinen Rechtslehre und Marxismus* »Recht und Ideologie« einen Hinweis darauf erkennt, dass Recht *und* Ideologie eben nicht zusammenfallen.

442 Insofern ist auch Maihofers Kritik an Paschukanis verfehlt, wenn sie diesem vorwirft, die »bloß *ideologiekritische*[] Perspektive« sei nicht in der Lage diejenige reale Dimension zu fassen, in der »gesellschaftliche Verhältnisse als *Rechtsverhältnisse* gelebt, gedacht und empfunden werden« (Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 198f.). Genau das rückt jedoch mit dem doppelten Ideologiebegriff bei Paschukanis in den Fokus der Betrachtung.

443 Die ideologische Fiktion der Freiheit und Gleichheit lässt sich genauso mit anderen Merkmalen wie dem Geschlecht, der Religion, der Hautfarbe, der Herkunft usw. bis hin zu spezifischen Lebenslagen wie Schwangerschaft, Elternschaft, Partnerschaft etc. durchspielen. All diese Merkmale konstituieren eine Besonderheit, die in der abstrakten Allgemeinheit der Rechtssubjektivität aufgehoben ist.

Kapital tatsächlich über den Vertrag als freie Willensübereinkunft. Plastisch formuliert Paschukanis:

> Der mehr oder minder ungehinderte Gang der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion – die sich in der warenproduzierenden Gesellschaft formell auf dem Wege einzelner privater Rechtsgeschäfte vollzieht – ist der praktische Zweck der rechtlichen Vermittlung. Dieser Zweck kann nicht allein mit Hilfe von Bewußtseinsformen, das heißt durch rein subjektive Momente erreicht werden: es werden dazu genaue Maßstäbe, Gesetze, Gesetzesinterpretationen, Kasuistik, Gerichte und zwangsmäßige Vollstreckung der Gerichtsbeschlüsse benötigt. Schon aus diesem Grund kann man sich bei der Untersuchung der Rechtsform nicht auf die »reine Ideologie« beschränken und diesen ganzen objektiv existierenden Apparat außer acht lassen.[444]

Klein zieht hieraus jedoch die falsche Konsequenz, denn »[d]em System des freien Willens mittels des freien Willens zu Leibe zu rücken« ist nicht »eine logische Unmöglichkeit«,[445] sondern der einzige Weg einer Kritik, die ihre Maßstäbe aus dem System selbst bezieht. Die Kritik des freien Willens ist eine Theorie des freien Willens, aus der die Paradoxie desselben hervorgeht.

So ist auch die Rechtssubjektivität nur als widersprüchliche wahr, denn sie ist Fiktion und Wirklichkeit zugleich: Das freie Subjekt der Interessenverfolgung ist gleichzeitig unfrei, weil die Form der Ausübung seiner Freiheit festgesetzt ist. In diesem Sinne spricht Menke vom herrschenden und beherrschten Subjekt insofern, als das Subjekt im freien Akt des Herrschens, das heißt hier Verfügens, zugleich durch die Festlegung der Form des Herrschens beherrscht ist, die Beherrschung aber ihrerseits den Akt des Herrschens erst freilegt, wenn auch in bestimmter Form.[446] Rechts- und Warenfetisch entspringen folglich »aus dieser [ihrer] Form selbst«[447] oder wie Menke Marx paraphrasiert: »Die Herrschaft in der bürgerlichen Gesellschaft ist der *Inhalt* der rechtlichen Freiheit, oder die rechtliche Freiheit ist die *Form* der sozialen Herrschaft.«[448] Diese soziale Herrschaft wird durch die Rechtsform doppelt ermöglicht, denn »[s]ie ist zugleich verdeckend *und* hervorbringend. Das Recht ist notwendig und Schein: notwendiger Schein«.[449] Isaac D. Balbus fasst die Dialektik zwischen rechtlicher Neutralität und Herrschaft ebenso treffend:

444 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 42 [S. 16].
445 Klein, »Das Wesen des Rechts«, S. 86.
446 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 268.
447 *MEW* 23, S. 86.
448 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 268f.
449 Menke, »Die »andre Form« der Herrschaft«, S. 276.

> the relative autonomy of the legal form from the will of social actors entails at the same time an essential *identity* or homology between the legal form and the very ›cell‹ of capitalist society, the commodity form.[450]

Doch scheint er demgegenüber die Dialektik von Freiheit/Gleichheit und Herrschaft nicht zu durchschauen, wenn er seine Kritik an der »formality of legal equality« wie folgt äußert:

> On the one hand, the systemic application of an equal scale to systematically unequal individuals necessarily tends to reinforce systemic inequalities; […].
> On the other hand, and probably even more importantly, legal equality functions to *mask* and *occlude* class differences and social inequalities, contributing to a ›declassification‹ of politics which militates against the formation of the class consciousness necessary to the creation of a substantively more equal society.[451] (Hervorhebungen L.L.O)

Rechtliche Gleichheit verschleiert ökonomische und soziale Ungleichheit – das ist die eine Seite –, doch zieht Balbus nicht den radikalen und entscheidenden Schluss, dass die *rechtliche* Gleichheit vollends verwirklicht ist in dem Sinne, dass wir alle tatsächlich vor dem Gesetz gleich, wir alle gleichermaßen Eigentümer *sind* und gerade hierdurch die Ausbeutung in der Produktionssphäre vermittelt ist. Diese einseitige Sicht erklärt auch oder leitet sich daraus ab, dass Balbus an einem Gleichheitsideal festhält, dessen Verwirklichung er offenkundig als graduell ungenügend empfindet. Balbus scheint damit der zirkulationsmarxistischen Illusion verfallen zu sein, Ungleichheit sei ein Phänomen der Zirkulationssphäre und also ein Verteilungsproblem.[452]

Simon Birnbaum weist zudem darauf hin, dass das Recht nicht nur in diesem doppelten Sinn Herrschaft ermöglicht, sondern in einem mehrfachen Sinn mit Herrschaft verwoben ist: einmal, weil es im explizierten Sinn mit der Herrschaft des Kapitals verwoben ist, ein andermal, weil es mit staatlicher Herrschaft garantiert und durchgesetzt wird, letztlich aber auch, weil »unmittelbare Herrschaft wie Klassenherrschaft, staatliche Souveränität und Patriarchat rechtsförmig vermittelt wird«.[453] Dies gilt auch für all diejenigen sozialen Konstrukte und Normen, die rechtsförmig reproduziert werden, wie beispielsweise die Heteronormativität im Familien- oder Fortpflanzungsmedizinrecht.

450 Balbus, »Commodity form and legal form«, S. 573.
451 Balbus, »Commodity form and legal form«, S. 577.
452 Diesem Irrtum scheint dagegen Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 18, nicht zu unterliegen, denn sie bedient sich zwar der Unterscheidung zwischen materieller und formeller Gleichheit, bezieht die materielle Ungleichheit jedoch auf »den Produktionszusammenhang«.
453 Birnbaum, »Rechtsform und Herrschaft«, S. 86.

Die neutrale Universalität von Freiheit und Gleichheit ist keine fälschliche, vielmehr ist sie selbst auf eine Weise antagonistisch strukturiert, die Verhältnisse faktischer »Unfreiheit« und »Ungleichheit« als ihr *Symptom* mitproduziert.[454] Diese Spannung zwischen ihrer, etwa durch Arndt besonders hervorgehobenen, emanzipatorischen, weil Handlungsräume eröffnenden Dimension, und ihrer unterdrückenden Dimension ist konstitutiv für die Kategorie des Rechtssubjekts. Die sich im und als Rechtssubjekt vollziehende Abstraktion ist also nicht nur geistige Leistung, sondern bezeichnet und ist die Form der tagtäglichen Begegnung der Menschen, ihrer Vergesellschaftung. Nicht nur die ökonomischen Verhältnisse verdinglichen sich also, auch der Rechtsfetischismus produziert verdinglichte Strukturen, die sich in Akten staatlicher Gewalt (Gesetze, Verordnungen, Urteile, Bescheide, Verwaltungsakte etc.) artikulieren.[455] Die rechtsförmige Vergesellschaftung geht, um mit Buckel zu sprechen, mit »Kohäsionstechniken« einher und produziert einen »formalen Kohäsionsrahmen«,[456] in welchem die vereinzelten, homogenisierten Subjekte sich nachträglich über Verträge, Gesetze, Gerichtsverfahren re-vergesellschaften. Dabei negiert die Subjektivierung und dadurch Homogenisierung der Individuen nicht nur die ökonomische Klassendifferenz, sondern Differenz überhaupt, insofern die Rechtsform als der »zentrale Modus, um Inkommensurables kommensurabel zu machen« verstanden werden kann.[457] Diese nachträgliche Vergesellschaftung vollzieht sich entlang der Rechtssubjektivität, sodass mit Loick gilt: »Die Rechtsform affiziert ganz grundsätzlich die Weise, wie wir uns zu uns selbst, zur Welt und zu anderen verhalten.«[458] Damit ist ausgehend von Paschukanis die Rechtsform auch nicht auf ihre Funktion, den produktionsvermittelten Tausch im Sinne einer Gleichursprünglichkeit zu ermöglichen, zu reduzieren, sondern in einem umfassenden Sinn als Medium der Vergesellschaftung zu denken, das seine ursprüngliche Gesellschaftlichkeit selbst abstreift und verkehrt.

Hinsichtlich des allgemeinen Ideologieverständnisses von Paschukanis bleibt zusammenfassend zu sagen: »Die ideologische Natur des Begriffs schafft die Realität und Materialität der Verhältnisse, die er ausdrückt, nicht aus der Welt.«[459] Im Gegenteil, sie reproduziert sie stets neu.

454 Vgl. *Žižek*, »Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism«, S. 46.
455 Vgl. auch Birnbaum, »Rechtsform und Herrschaft«, S. 86.
456 Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion*, S. 238.
457 Ebd.
458 Loick, *Juridismus*, S. 12.
459 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 73 [S. 48f.].

2.4 Dialog: Kelsen und Paschukanis. Die Kritik am materialistischen Rechtsbegriff

Im folgenden Abschnitt sollen am Beispiel von Hans Kelsen die Einwände gegen Paschukanis' Begriff der Rechtsform diskutiert werden. In Anknüpfung an den Rechtsfetischismus werden wir uns in einem ersten Schritt unter dem Titel »Reproduktion bürgerlicher Ideologie I« der Kritik am Marx'schen Ideologiebegriff widmen. In einem zweiten Schritt konfrontieren wir Paschukanis mit dem ersten, aber in der Rezeptionsgeschichte weniger dominanten Reduktionismusvorwurf, nämlich der Identifikation von Norm und Rechtsverhältnis. Dieser erste Reduktionismusvorwurf wird erst aus dem Kelsen'schen Reinheitspostulat wirklich verständlich, da er die Berechtigung einer sich rein auf das Recht beschränkenden Betrachtung reklamiert. In einem dritten Schritt prüfen wir unter dem Titel »Reproduktion bürgerlicher Ideologie II«, inwieweit Paschukanis' Begriff des bürgerlichen Staates die naturrechtliche Rechtfertigungsideologie der Dichotomie von Recht und Staat reproduziert oder aber über dieselbe hinausgeht.

2.4.1 *Reproduktion bürgerlicher Ideologie I: Der Rechtsfetischismus*

2.4.1.1 Die Widersprüchlichkeit als Indiz ideologischen Charakters

Zu Beginn von *Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung* identifiziert Kelsen die Aufgabe der materialistischen Geschichtsauffassung gegenüber der *Allgemeinen Rechtslehre* mit dem Nachweis des ideologischen Charakters bürgerlicher Rechtstheorie oder doch zumindest mit dem Nachweis einer ideologischen Funktion juristischer Kategorien und Grundtheoreme.[460] Damit ist aber bereits die selbsterklärte Aufgabe Paschukanis' verkürzt wiedergegeben, denn bei diesem heißt es: »Was wir zu beweisen haben, ist somit nicht, daß allgemeine juristische Begriffe in ideologische Prozesse und ideologische Systeme als Bestandteile eingehen können – dies ist ja gar nicht strittig«.[461] Was Kelsen der materialistischen Rechtskritik als ihre Aufgabe zuschreibt, steht für diese längst fest. Ihre eigentliche Beweisführung zielt darauf ab, »daß in diesen Begriffen die gewissermaßen mystisch verkleidete gesellschaftliche Wirklichkeit nicht entdeckt werden kann«, bzw. behandelt die Frage, »ob die Rechtskategorien solche objektiven

460 Vgl. Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.
461 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 72 [S. 47].

Denkformen sind […], die den objektiven gesellschaftlichen Verhältnissen entsprechen«.[462] Der Marx'sche Ideologiebegriff ist in dem gedoppelten Sinn als einerseits die Wirklichkeit verschleiernd und andererseits die Wirklichkeit adäquat wiedergebend zu verstehen. Demgegenüber heißt es bei Kelsen zur Beweisführung der materialistischen Rechtstheorie:

> Sie [die materialistische Geschichtsauffassung] muß dies zunächst in der Weise tun, daß sie von dem Standpunkt immanenter Kritik die inneren Widersprüche im System der gegebenen Lehre – diese als Durchschnittstypus vorausgesetzt – feststellt; und diese Widersprüche innerhalb des Systems sodann aus dem Widerspruch erklärt, in dem die Begriffe und Thesen der Allgemeinen Rechtslehre – als Ideologie – zu ihrem Gegenstand, dem wirklichen Recht, stehen.[463]

Dass die materialistische Geschichtsauffassung ihre Ideologiekritik als immanente Kritik formuliert, stimmt, denn sie bedient sich des vorgefundenen Kategorienkatalogs, trägt also zunächst keine fremden Begriffe an die bürgerliche Rechtstheorie heran.[464] Dort findet sie sodann Widersprüche, wie etwa Marx den widersprüchlichen Charakter der Waren- und Wertform oder Paschukanis den widersprüchlichen Charakter des Rechtssubjekts und der Rechtsform. Unabhängig vom Dualismus zwischen Rechtslehre und »wirklichem« Recht, der sogleich behandelt wird, ist es irreführend davon zu sprechen, dass die Widersprüche des begrifflichen Systems aus dessen widersprüchlichem Verhältnis zur Wirklichkeit begründet werden. Das widersprüchliche Verhältnis des ideologischen Begriffssystems zur Wirklichkeit ist nur die eine Seite, die andere Seite aber besteht in der zutreffenden Darstellung dieser Wirklichkeit. Auch hier verkürzt Kelsen also das Marx'sche Ideologieverständnis um dessen vergegenständlicht-reale Komponente.[465]

Dies rührt aber weniger aus Verständnisschwierigkeiten für den Ideologiebegriff bei Marx und Paschukanis als mehr aus der grundsätzlichen methodischen Ablehnung eines Denkens in Widersprüchen, das heißt der Dialektik. Der Widerspruch ist für Kelsen, wie wir im ersten Kapitel

462 Ebd.

463 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.

464 Zur immanenten Kritik siehe schon 1.2.

465 Dieser Verkürzung macht sich auch Uhlig, *Das Recht bei Marx und im Materialismus*, S. 26f., schuldig, der das »Begriffspaar von ›Wesen und Erscheinung‹« in der materialistischen Rechtstheorie auf Hegel zurückführt und dabei der Hegel'schen Dialektik der Erscheinung den banalen Sinn verleiht, es ginge um ein »›Dahinter‹« der »Erscheinung« als »jenes, das sich zeigt«. Mir scheint dieser Irrtum in wesentlichem Zusammenhang mit einem eindimensionalen Ideologieverständnis und also der Verkennung der Spezifizität des Marxschen Ideologiebegriffes zu stehen.

bereits festgestellt haben, kein der Natur und der Gesellschaft immanentes Prinzip, sondern im klassischen formallogischen Sinn als Fehler zu deuten. Entsprechend behandelt er den »innere[n] (logische[n]) Widerspruch« auch als »Symptom eines ideologischen Systems«.[466] Die Begründung hierfür wird erneut im Rekurs auf Kelsens Positivismus verständlich: Der logische Widerspruch innerhalb eines Systems ist deswegen Indiz für dessen ideologischen Charakter, »da ein solches [System] nicht nur aus Sätzen bestehen kann, die die Realität verhüllen, sondern auch aus solchen, die sie darstellen«.[467] Ist die Realität aber schon als widerspruchsfrei, das heißt positiv gesetzt, dann müssen Sätze, die sie darstellen, ebenfalls Widerspruchsfreiheit für sich beanspruchen, sofern sie im korrespondenztheoretischen Sinn für wahr gelten sollen. Unter dieser methodischen Ausgangslage ist auch klar, wieso für Kelsen der von Marx ausgewiesene Doppelcharakter der Ideologie selbst wiederum als widersprüchlich im negativen Sinn und damit als Indiz für den ideologischen Charakter des Marx'schen Systems selbst gelten muss.[468]

Bei Marx und Paschukanis läuft die Begründung der Ideologie hingegen nicht nach dem Schema Widerspruch-Ideologie ab, sondern die Wirklichkeit selbst wird als widersprüchliche erkannt, die von der Ideologie erneut verkehrt, zugleich aber in ihrer Widersprüchlichkeit korrekt dargestellt wird. Kelsens Begründung müsste ihn also aus dieser Perspektive einen entgegengesetzten Schluss ziehen lassen: Der Widerspruch von Sätzen, die die Realität darstellen, macht sie nicht zu ideologischen Sätzen, sondern lässt die als positiv gesetzte Realität eben als widersprüchliche erkennen. Aus einer Vielzahl von Textstellen wird ersichtlich, wie gefestigt der Gegensatz von Ideologie und Realität für Kelsen ist.[469] In *The Communist Theory of Law* äußert er diesen seinen Grundsatz unmissverständlich:

> For, as a follower of Marx and of the bourgeois philosopher Hegel, he [Pashukanis] believes that these contradictions – which, in truth, are only in the incorrect ideological thinking of some bourgeois jurists – are inherent in legal reality, and to describe this reality as being by its very nature ›contradictory‹ is the true Marxist way to do it.[470]

466 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69, S. 121.
467 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 69.
468 Vgl. Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 70.
469 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 72f., S. 75, S. 77. Siehe auch Krawietz, »Reinheit der Rechtslehre als Ideologie?«, S. 362, der von Kelsens »unzureichende[m] *Begriff von Ideologie*« spricht.
470 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 98.

Kelsens Ideologiekritik entspricht jedoch einem Anliegen, das die marxistische Rechtstheorie ebenso antreibt. Kelsen wie auch Marx und Paschukanis geht es darum – wenn auch auf unterschiedlichen methodischen Wegen –, den Blick für die unverhüllte soziale Realität zu öffnen.[471] So schreibt Kelsen in der *Reinen Rechtslehre,*

> daß sie [die Reine Rechtslehre] in ihrer Darstellung des positiven Rechts dieses von jeder Vermengung mit einem ›idealen‹ oder ›richtigen‹ Recht freihält. Sie will das Recht darstellen, so wie es ist, nicht so, wie es sein soll: sie fragt nach dem wirklichen und möglichen, nicht nach dem ›idealen‹, ›richtigen‹ Recht.[472]

Dieses Anliegen ist bei Kelsen zugleich ein systemimmanenter und »wesentlicher Bestandteil der Reinen Rechtslehre als Methode«,[473] die insbesondere als Auseinandersetzung mit der Naturrechtslehre zu verstehen ist. Aus diesem Grund sind Kelsens ideologiekritische Ausführungen immer vor dem Hintergrund einer Abhebung zu naturrechtlichen Gerechtigkeitspostulaten zu betrachten.

2.4.1.2 Die Trennung von Recht und Rechtstheorie

Ausgehend vom Gegensatz zwischen Ideologie und Realität wird das bei Marx und Paschukanis demselben Gegenstand anhaftende psychologische und reale Moment nun auf zwei verschiedene Gegenstände verteilt:

> Ist das Recht soziale Realität oder nur Ideologie. Und wenn Ideologie, welches ist der Gegenstand, auf den sich, als auf eine Realität, diese Ideologie bezieht, die sie deuten beziehungsweise deutend verhüllen will? Da aber das Recht – als Realität oder Ideologie – Gegenstand einer Wissenschaft: der Allgemeinen Rechtslehre ist, deren ideologischer Charakter selbst wieder in Frage steht, muß hier mehr noch als sonst auf eine deutliche Scheidung zwischen Realität und Ideologie, und zwar auch in dem Sinne klarster, eindeutigster Trennung von Recht und Rechtslehre, gedrungen werden.[474]

Diese Trennung ist – und das ist Kelsens erster Kritikpunkt – bei Paschukanis in dieser Form nicht ansatzweise vollzogen. Zwar spricht dieser

471 Vgl. Jabloner, »Ideologiekritik bei Kelsen«, in: Robert Walter (Hg.), *Schwerpunkte der Reinen Rechtslehre*, Wien: Manz 1992, S. 97; vgl. auch Mayer, »Das Ideologieproblem und die Reine Rechtslehre«, S. 218, der bereits das »Postulat der Reinheit« als »Ergebnis einer ganz bestimmten Haltung zum Ideologiebegriff« versteht.

472 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 112.

473 Jabloner, »Ideologiekritik bei Kelsen«, S. 97, Fn. 2.

474 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 72.

gelegentlich von der Jurisprudenz als Theorie des Rechts und weist auf entsprechend ideologische Annahmen dieser Disziplin hin, doch fallen für Paschukanis Jurisprudenz und real existierendes Recht in der Rolle des Juristen zusammen, denn »die Gelehrtenstreite der Juristen über die Bedeutung des Irrtums […] unterscheiden sich keineswegs von ähnlichen Streiten vor den Gerichten.«[475] Er spricht gar vom gerichtlichen Prozess als »vollständigste Realisierung der Rechtsform«.[476]

Zieht Kelsen in einem ersten Schritt psychologisches und reales Moment auseinander und weist ersteres der Rechtstheorie, zweiteres aber dem Recht zu, so führt er in einem zweiten Schritt diese beiden unter Erweiterung des Ideologiebegriffs wieder im Begriff des Rechts zusammen. Dieses ist nämlich einerseits »ein in Zeit und Raum vor sich gehender seelisch-körperlicher Akt«, andererseits aber »ein von diesem Akt getragener geistiger Gehalt, der von dem den Akt Setzenden gemeint und von denen, an die sich der Akt wendet, verstanden wird«.[477] Dem Recht als geistiger Gehalt entspricht wiederum die Ideologie in einem weitesten Wortsinn, unter den »das Geistige schlechthin« zu subsumieren ist.[478] So betrachtet ist das Recht Realität und Ideologie zugleich, freilich in einem dem bereits entwickelten Begriff der Rechtsform entgegengesetzten Sinn. Auf eben dieser ideologischen Sphäre als Ebene des Geistigen schlechthin verortet Kelsen nun auch den ersten Teil einer *differentia specifica* des Rechts, denn der geistige Gehalt des Rechts stellt sich als *Norm* dar.[479] Nur in Beziehung auf den normativen geistigen Gehalt des Rechts werden spezifische Rechtsakte als solche begreiflich, sodass Kelsen hier in gewisser Weise ein Primat des ideologischen – im weitesten Sinn des Wortes – Moments des Rechts konstatiert.

Demgegenüber begegnen wir erst in der Sphäre der Rechts*theorie* einer Bedeutung des Ideologiebegriffs, die mit dem Marx'schen Ideologieverständnis korrespondiert. Die Ideologie ist hier bereits pejorativ und also in ihrer Funktion gefasst, die Realität zu verschleiern, sei dies durch Deutung, Rechtfertigung, oder Verklärung.[480] Gleichzeitig kann die Rechtstheorie als bloß geistiger Gehalt auch als reine Ideologie im weiten

475 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 78 [S. 54].
476 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 41 [S. 15].
477 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 72.
478 Ebd.
479 Vgl. Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 73.
480 Dieses rein pejorative Ideologieverständnis befürwortet Hans Mayer in Mayer, »Das Ideologieproblem und die Reine Rechtslehre«, S. 228, wenn er »ideologiebehaftete[s] Denken« als »Fehlinterpretation der Wirklichkeit« definiert, jedoch geht auch hier die Seite des ideologischen als *zutreffenden* Bewusstseins verloren.

Begriffsverständnis betrachtet werden. Im Gegensatz zur Theorie des Rechts ist daher das Recht selbst nicht Gegenstand der negativ konnotierten Ideologie, womit nicht gesagt ist, dass der Rechtsinhalt neutral ist, sondern nur, dass das Recht von sich aus keine Ideologie produziert.[481] Hier wird ersichtlich, dass Kelsen der Gedanke eines Strukturfunktionalismus, dessen also, dass die Struktur und die Formen der kapitalistischen Produktionsweise an ihnen selbst bereits auf die Wirklichkeit einwirken, fremd ist und seine Ideologiekritik immer auch die hinter den gesellschaftlichen Strukturen und Formen stehenden, handelnden Personen und die durch sie gesetzten Inhalte miteinschließt. Bei Paschukanis hingegen wird den Formen *Recht* und *Staat* eine eigenständige Funktion im Erhalt bürgerlich-kapitalistischer Produktionsverhältnisse zuteil, das heißt die Struktur der warenproduzierenden Gesellschaft ist unabhängig von real agierenden Menschen.[482] Kelsen irrt, wenn er von der materialistischen Geschichtsauffassung behauptet, diese ziele mit ihrer Ideologiekritik auf die verschleiernde Funktion der Rechts*theorie* ab, um in einem nächsten Schritt eine Gleichartigkeit mit der eigenen Reinen Rechtslehre auszuweisen.[483] Die Reinheit der Kelsen'schen Rechtslehre folgt aus der Abkehr von jeglicher ideologischer Verhüllung, in welcher eine freie Erkenntnis des Rechts möglich werden soll. Kelsen denkt jedoch nicht die fundamentale Rechtskritik und verharrt stets in einer inhaltlichen oder personifizierenden Kritik, die er eben bloß gegen die Rechtstheorie sowie die Rechtstheoretiker und Juristen richtet, nicht aber auf das Recht als solches bezieht.

Innerhalb des Marx'schen Ideologiebegriffes eröffnet sich zudem die Schwierigkeit nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis im Allgemeinen bzw. von Emanzipation im Besonderen, die am Ende des ersten Abschnitts behandelt wurde. Auch Kelsen identifiziert diese Problematik – wenn auch im Zuge einer eher exkursorischen Bemerkung von allgemeinem Charakter und mit Bezug auf die eigene Reine Rechtslehre – und formuliert ein Kriterium für die Objektivität der Erkenntnis, dessen Erörterung der marxistischen Theorie selbst immanent ist:

> Ein Kriterium für eine solche Objektivität der Erkenntnis liegt jedenfalls darin, […] daß sie [die sich jenseits politischer Interessengegensätze

481 So sieht dies auch Mayer, »Das Ideologieproblem und die Reine Rechtslehre«, S. 220f., der in der Charakterisierung des Rechts als Ideologie sogleich die Herabwürdigung desselben zum bloßen »»Reflex« der gesellschaftlichen Wirklichkeit« erkennt.

482 Vgl. auch Gerstenberger, »Zur Analyse der gesellschaftlichen Formen ›Recht‹ und ›Staat‹«, S. 62. Womit aber nicht das Kapital als »automatisches Subjekt« misszudeuten ist.

483 Vgl. Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 73f.

> positionierende, daher reine Rechtslehre] schließlich bereit ist, den ideologischen Charakter auch ihrer eigenen Ergebnisse zu erkennen.[484]

Die Selbstbezüglichkeit der marxistischen Theorie vergegenständlicht sich insbesondere in den Debatten um die Möglichkeit einer Erkenntnis trotz ideologischer Verblendung des gesellschaftlichen Bewusstseins. Im Übrigen war es Marx selbst, der sich von einer Ideologisierung der eigenen Theorie distanzierte, indem er, wie Engels in einem Brief an Conrad Schmidt berichtet, gesagt haben soll: »Alles, was ich weiß, ist, daß ich kein Marxist bin.«[485]

In der Variante Kelsens tritt also an die Stelle des in der (neutralen) Rechtsform vermittelten Herrschaftsverhältnisses ein bewusst in böser Absicht handelndes Subjekt, oder anders formuliert, verwandelt sich das Marx'sche »Sie wissen das nicht, aber sie tun es« in »Sie wissen das *und* tun es«.[486] Und dies aus einem bestimmten, »berufsständischen Interesse« der Rechtsgelehrten heraus, das zum Ziel die Emporhebung der Rechtstheorie zur Rechtsquelle hat.[487] Die sich als positivistisch gebende bürgerliche Rechtswissenschaft, so Kelsen, artikuliere ihre politischen Interessen in der Form einfacher Gesetzesauslegung, da die Juristen

> begreiflicherweise an der sehr bescheidenen Rolle, das positive Recht in Begriffe zu fassen und zu systematisieren, kein Genüge finden, sondern auf den Prozeß der Rechtsgestaltung, das heißt politischen Einfluß gewinnen wollen.[488]

Dies führe notwendig zu einer Verhüllung der politischen Einflussnahme, die nunmehr in Gestalt neutraler Rechtslehre auftritt. »Dies ist die ideologische Funktion der Aufhebung der Grenze zwischen Recht und Rechtstheorie, zwischen dem Gegenstand und seiner Erkenntnis.«[489] Mehrere Probleme ergeben sich in einer solchen Betrachtungsweise. Zum einen stellt sich die Frage nach der Möglichkeit einer durch die Wissenschaft initiierten Rechtsfortbildung, welche sich immer auch in gewisser Weise gegen das positive Recht stellen und also – Kelsen folgend – ideologisch agieren muss. Zum anderen läuft eine derartige Ideologietheorie immer auf eine personifizierende Kritik hinaus, die einer Formkritik fundamental entgegensteht.

484 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 70.
485 *MEW* 37, S. 436.
486 *MEW* 23, S. 88.
487 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 77.
488 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 77 f.
489 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 78.

In einem Punkt schließt jedoch auch Kelsens Ideologietheorie einen formtheoretischen Aspekt mit ein, welcher darin besteht, dass bereits die Norm als Norm ein ideologieproduzierendes Moment in sich fasst, da sie sich »in der Sprache ausdrückt« und aus diesem Grund »von einer Selbstdeutung begleitet sein [kann]«.[490] Insgesamt fungiert die Norm, wie dies insbesondere in der *Reinen Rechtslehre* ausformuliert wird, als Deutungsschema,[491] sodass immer schon ein Deutungsspielraum als potentielle Fehlerquelle zwischen der Norm und dem zu deutenden faktischen (Rechts-)Akt existiert. Allgemeiner formuliert kann im Rahmen dieser Konzeption auf die Sprache als potentiell verzerrende Vermittlerin zwischen Gedanke und Adressat verwiesen werden, durch welche Sinngehalte impliziert werden, die den sachlichen Bezugsrahmen an und für sich sprengen. So bedient sich die Versprachlichung der Norm Begriffen, denen zwar im juristischen Kontext eine fixierte Bedeutung zugeschrieben ist, die jedoch im real-gesellschaftlichen Kontext eine darüber hinausgehende Konnotation aufweisen, vermittels welcher die Möglichkeit einer ideologischen Verschleierung der ursprünglichen Norm als geistiger Gehalt des Rechts gegeben ist. So heißt es bei Kelsen: »Darin liegt eine spezifische Fehlerquelle der Rechtstheorie, daß sie den subjektiven Sinn, mit dem ein Rechtsakt beziehungsweise eine Rechtsnorm auftritt, kritiklos als deren objektive Bedeutung hinnimmt.«[492] Damit übernimmt Kelsen ganz im Geiste seiner Zeit die auf Freges Aufsatz *Über Sinn und Bedeutung* zurückgehende Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung, die ich weiter oben bereits zur Differenzierung des Freiheitsbegriffes herangezogen habe. Die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks ist der Gegenstand, der mit diesem bezeichnet wird, der Sinn hingegen die Art und Weise, wie uns der sprachliche Ausdruck gegeben ist. Das klassisch sprachphilosophische Beispiel unterscheidet die Bedeutung der Ausdrücke *Abendstern* und *Morgenstern* – der Planet Venus – von der Art und Weise seines Gegebenseins – einmal als der erste Stern am Abendhimmel, einmal als der letzte Stern am Morgenhimmel.[493] Angewandt auf den Kontext der Kelsen'schen Analyse liegt die Fehlerquelle der Rechtstheorie also genau darin, die Art und Weise des Gegebenseins eines Rechtsaktes bzw. einer Rechtsnorm für deren objektive Bedeutung zu halten und demzufolge die spezifische Eigenart einer Sinnverschiedenheit zu übersehen. Als Beispiel führt Kelsen etwa den Sachverhalt an, dass die Rechtstheorie das Staatsvolk im Sinne einer homogenen

490 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 74.

491 Vgl. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 3.

492 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 74.

493 Vgl. Gottlob Frege, »Über Sinn und Bedeutung«, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 1892/100 (1), S. 25ff.

Gemeinschaft als soziale Realität voraussetzt, weil eine demokratische Verfassung eben dies behauptet: Wille *des* Volks, das heißt einer homogenen Volkseinheit zu sein.[494] In der Wahl des Beispiels scheint Kelsen an die Auseinandersetzung zwischen Lenin und Rosa Luxemburg anzuknüpfen, in der Lenin sich für das Selbstbestimmungsrecht unterdrückter Nationen positioniert,[495] Luxemburg hingegen den Gedanken Kelsens antizipiert:

> In der Klassengesellschaft gibt es eine Nation als homogenes gesellschafts-politisches Ganzes nicht, dagegen bestehen in jeder Nation Klassen mit antagonistischen Interessen und ›Rechten‹. […] Wenn wir in der Geschichte der neuzeitlichen Gesellschaften ›National‹bewegungen und Kämpfe um ›Nationalinteressen‹ antreffen, so sind das normalerweise Klassenbewegungen der herrschenden bürgerlichen Schicht.[496]

Die Homogenität des Staatsvolks scheitert nach Kelsen allerdings nicht (nur) an antagonistischen Klasseninteressen, im Gegenteil unterzieht er diese reduktionistische Sichtweise selbst wieder einer Ideologiekritik, was etwas weiter unten näher ausgeführt wird.

2.4.1.3 Kelsens Basis-Überbau-Schema

Aus dem Dualismus von Ideologie und Realität sowie der weiten und engen Begriffsbedeutung der Ideologie konstruiert Kelsen in Anlehnung an die klassische marxistische Tradition eine eigenständige Variante des Basis-Überbau-Theorems unter Ausblendung der ökonomischen Verhältnisse:

> Vom Standpunkt eines nur relativ verstandenen Gegensatzes zwischen Realität und Ideologie müssen somit zumindest drei Schichten unterschieden werden: ein Unterbau sozialer Realität, bestehend aus physisch-psychischen Rechtsakten, in denen sich ein teils politisches, teils ökonomisches Herrschaftsverhältnis äußert; von diesen Akten getragen eine diese Akte in einem normativen Sinne bestimmende Rechtsordnung, durchaus ideologischen Charakters (im weiteren Sinne des Wortes); und darüber eine Theorie des Rechts, die nicht nur – selbst

494 Vgl. Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 74. Vgl. auch Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 2f., wo er die Begriffe subjektiver und objektiver Sinn mit weiteren Beispielen verdeutlicht.

495 Lenin, *Resolution zur nationalen Frage (Brief an den Parteitag),* in: *Werke* Bd.19. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee d. SED, Berlin: Dietz 1960, S. 419ff.

496 Rosa Luxemburg, »Nationalitätenfrage und Autonomie«, in: dies., *Internationalismus und Klassenkampf. Die polnischen Schriften.* Herausgegeben von Jürgen Hentze, Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1971, S. 259.

> Ideologie im weiteren Sinne – das Recht als Ideologie zu einer Systemeinheit zu bringen versucht, sondern auch – als Ideologie im engeren Sinne – es zu legitimieren bemüht ist und gerade mit dieser ihrer Funktion auf die Gestaltung der mittleren Schichte zurückwirkt.[497]

Die Basis wird durch das Recht gebildet, welches einerseits Realität als raum-zeitlicher Akt, andererseits geistiger Gehalt und damit Ideologie im weitesten Sinne ist. Bereits in der Basis ergibt sich eine Schichtung, denn der geistige Gehalt, die Norm, wird vom Rechtsakt getragen und bildet folglich eine gewisse Mittelschicht. Über die zweischichtige Basis erhebt sich die Rechtstheorie als Überbau, die als geistiger Gehalt wiederum Ideologie im weitesten Sinne und in ihrer spezifischen Deutungsfunktion Ideologie im engeren Sinne ist. Der ideologische Charakter der Rechtstheorie besteht vornehmlich darin, das Recht (ethisch/moralisch) zu legitimieren. Dass Kelsen die eigentliche Ideologie stets in Zusammenhang mit einer Legitimationsfunktion der Rechtstheorie bringt, gründet auf der omnipräsenten Intention einer Abhebung vom Naturrecht, die sich insbesondere über einen konsequenten Werterelativismus vollzieht.[498] Der Überbau wirkt in seiner Legitimations- und Deutungsfunktion nicht auf die Basis schlechthin zurück, die faktischen Rechtsakte sind als positives Recht ausschließlich Produkt des verfassungsmäßigen Gesetzgebungsverfahrens und als solche höchstens mittelbar durch rechtstheoretische *de lege ferenda* Erwägungen beeinflusst. Das Interesse der Rechtstheorie, zur Rechtsquelle zu werden, scheitert am Positivismus. Unmittelbar wirkt der Überbau aber auf die mittlere Schicht, die normative Sphäre des Rechts, zurück, indem er den subjektiven Sinn eines Rechtsaktes zu dessen objektiver Bedeutung erhebt. »Auf eine allgemeine Formel gebracht, handelt es sich dabei um die Vermengung eines logischen oder Erkenntniswertes mit einem ethisch-politischen Wert.«[499]

2.4.1.4 Die Reproduktion bürgerlicher Ideologie

Dieser erste Kritikpunkt an Paschukanis' Rechtstheorie steht unter der Ägide des Nachweises der Reproduktion bürgerlicher Ideologie, die sich, so Kelsen, in der Identifikation von Recht und Rechtstheorie vollzieht. Indem Paschukanis weder Recht und Rechtslehre noch bürgerliches Recht und bürgerliche Rechtslehre noch sozialistisches Recht und sozialistische Rechtslehre auseinanderhält, produziere er die bürgerliche

497 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 77.

498 Dazu näher 3.3.2.3. und 3.3.2.4.

499 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 78.

Legitimationsideologie schlechthin. Denn für die bürgerliche Sphäre lasse er die Widersprüche der Rechtstheorie als Widersprüche des Rechts erscheinen, während er diese Identifikation dadurch zum Vorteil der eigenen sozialistischen Sphäre nutze, dass er aus der entideologisierenden Tätigkeit sozialistischer Rechtstheorie die Mängelfreiheit des sozialistischen Rechts ableite. So verfahre Paschukanis etwa mit dem (eigentlich) in der Rechtstheorie angesiedelten Widerspruch zwischen subjektivem und objektivem Recht auf die Weise, dass er diesen Widerspruch »real setz[t], das heißt in das Objekt, das bürgerliche Recht, verleg[t], um dieses zu disqualifizieren«, »obgleich sie diese Theorie als bloße Ideologie demaskieren«.[500]

Mehreren Missverständnissen scheint dieser Vorwurf geschuldet zu sein: Zum einen zeigt sich erneut Kelsens reduktionistische Interpretation des Marx'schen Ideologiebegriffs, in der wegen der positivistischen Grundannahmen der eigenen Theoriekonzeption Realität und Ideologie nicht zusammengedacht werden können. Denn fasst man Ideologie als das Gedoppelte auf, dann erscheint die Rechtstheorie Paschukanis' in diesem Punkt auch nicht als widersprüchlich, sondern als konsequente Umsetzung des zwieschlächtigen Charakters der Ideologie. Dem bürgerlichen Recht inhärieren Widersprüchlichkeiten, die die Wirklichkeit ideologisch verkehren, gleichzeitig jedoch die Wirklichkeit zutreffend darstellen. Zum anderen kann nicht davon gesprochen werden, dass Paschukanis sich die Identifikation von Recht und Rechtstheorie zu Nutzen macht, konstatiert er doch an jeder Stelle das Absterben der Rechtsform überhaupt. Die eigene Rechtstheorie ist darüber hinaus nichts weiter als eine Kritik der bürgerlichen Rechtswissenschaft samt bürgerlichen Rechts, nicht aber die Theorie eines postkapitalistischen oder sozialistischen Rechts. Kelsen wirft der marxistischen Rechtstheorie etwas vor, was der Sowjetstaat insbesondere unter Stalin später tatsächlich mit der Etablierung eines Sowjetrechts vollzieht, in Paschukanis' Theorie jedoch – bis zur Stalinistischen Wende – dezidiert abgelehnt wird. In Einklang mit Kelsen wirft auch Paschukanis der marxistischen Rechtstheorie vor, sie agiere bürgerlich-ideologisch, wenn »sie für das proletarische Recht neue eigene verallgemeinernde Begriffe fordert« und dadurch »par excellence revolutionär zu sein [scheint]«.[501] Dadurch nämlich proklamiere sie eben jene Unsterblichkeit der Rechtsform, jene geschichtslose und universale Kategorie, wie sie von der bürgerlichen Rechtswissenschaft verstanden wird. Mit dem Absterben der Kategorien des Rechts entschwindet darüber hinaus zugleich jeder Anwendungsbereich für den Nutzen der Gleichsetzung von Recht und Rechtstheorie, denn es »bedeutet keineswegs ihre Ersetzung durch neue Kategorien des proletarischen

500 Ebd.
501 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 58 [S. 33].

Rechts«.[502] Dass Kelsen dies wiederum verneint, weil er den technischen Regeln ebenfalls rechtlichen Charakter zuspricht, wird an anderer Stelle behandelt.

Dessen ungeachtet spielt die Identität von Recht und Rechtstheorie in Paschukanis' Theorie keine Rolle, da Gegenstand seiner Ideologiekritik ohnedies nicht die Rechtstheorie oder das Recht als real existierendes Konglomerat von Rechtsvorschriften und Rechtsakten, sondern die diesen zugrundeliegende Rechtsform als solche ist. Auch verneint Paschukanis nicht die Möglichkeit einer ideologisierenden Tätigkeit der Rechtsgelehrten, jedoch wäre dies lediglich eine in Bezug auf die Gesamtstruktur der warenproduzierenden Gesellschaft nebensächliche Kontingenz. Diese wäre zudem durch Aufklärung der betreffenden Personen oder einen »Personalwechsel« vermeidbar. Nun konstituiert sich Ideologie aber nicht bloß durch ein falsches Bewusstsein der Menschen und unredliche Handlungen einzelner Personen oder gar eines ganzen Berufsstandes, sondern durch die Strukturzwänge der kapitalistischen Produktionsweise. Im Gegenteil stirbt die Ideologie nicht durch »Bloßlegung ihrer Wurzeln«, sondern erst »mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, die sie hervorgebracht haben«.[503] Gleichwohl deutet Paschukanis die Bewusstwerdung über die Ideologie als Ideologie als Zeichen für ihr herannahendes Ende und zitiert einen entsprechenden Gedanken von Lasalle, der jedoch geschichtsphilosophisch eher idealistisch konnotiert und daher möglicherweise auch Mitursache für die die Ideologie betreffenden Missverständnisse auf Seiten Kelsens ist: »Das Anbrechen einer neuen Zeit besteht immer nur in dem erlangten Bewußtsein über das, was die bisher vorhandene Wirklichkeit an sich gewesen ist.«[504] Paschukanis formuliert demzufolge eine wesentlich *radikalere* Ideologiekritik im eigentlichen Sinne des Wortes, da sie bis zur Wurzel der Rechtsordnung, der Rechtsform als solcher, vordringt, während bei Kelsen der Schein der Neutralität des positiven Rechts zunächst gewahrt und jeglicher ideologische Effekt auf die Rechtstheorie und damit auf einzelne handelnde Personen zurückgeführt wird.[505]

Auch in einer anderen Hinsicht muss sich Paschukanis dem Vorwurf der Reproduktion bürgerlicher Ideologie aussetzen, der weitaus schwerer wiegt und zudem einen klassischen und durchaus nicht unzutreffenden Einwand gegenüber der marxistischen Theorie insgesamt bildet. Zusammengefasst wirft Kelsen der marxistischen Rechtstheorie vor, sie

502 Ebd.

503 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 62 [S. 37].

504 Ferdinand Lassalle, *Das System der erworbenen Rechte*, in: *Gesammelte Reden und Schriften* Bd. IX. Herausgegeben von Eduard Bernstein, Berlin: Cassirer 1920, S. 31.

505 Dies ändert sich in Betrachtungen über das Eigentum und den Dualismus Recht und Staat.

verschleiere durch die postulierte Totalität der warenproduzierenden Gesellschaft, das heißt der vollständigen Beeinflussung sämtlicher Lebensbereiche durch die kapitalistische Produktionsweise, alle anderen Herrschaftsfunktionen des Rechts sowie alle anderen Herrschaftsverhältnisse der Gesellschaft im Allgemeinen und gelange hinsichtlich der Verselbständigung des Staates gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft in Erklärungsnot.[506] Insofern sei sie mit der bürgerlichen Ideologie vergleichbar, die in der Dualität von Recht und Staat die Herrschaftsfunktion auf der Seite des Staates isoliert, demgegenüber das Recht als privatautonomes Gerechtigkeitsinstrument erscheint. Die Verselbständigung der politischen gegenüber der bürgerlich-ökonomischen Sphäre hält Kelsen überdies nicht für ein Spezifikum der warenproduzierenden Gesellschaft. Als Begründung führt er aber nicht etwa eine historisch alternative Analyse an, sondern flüchtet sich in ein merkwürdig psychologisches Erklärungsmuster, welchem so einige Missverständnisse anhaften:

> Für eine unbefangene Betrachtung, die nicht unter dem Zwange steht, alle Realität auf die ökonomische Sphäre zu reduzieren, ist ein primäres Macht- und Geltungsstreben des Menschen sichtbar, das nicht notwendig nur auf ökonomische Ausbeutung, sondern auch auf eine Herrschaft zielen kann, die nicht als Mittel, sondern als Zweck aufgerichtet wird und sich als solcher aufrechterhält.[507]

Schon der Beginn des Zitats verfehlt einen entscheidenden Punkt: Der Zwang, alle Realität auf die Produktionsverhältnisse zurückzuführen, ist nicht Paradigma einer nachfolgenden, sondern Erkenntnis einer vorangegangenen Untersuchung. Ob innerhalb der Reduktion allen Rechts auf das Zivilrecht von einem solchen Zwang gesprochen werden kann, ist jedoch überdenkenswert und wird im dritten Kapitel behandelt. Im nächsten Teil des Zitats wird – ohne Begründung – eine dem Menschen an sich zukommende Charaktereigenschaft behauptet, ganz so wie die Naturrechtslehren – gegen die Kelsen sich doch permanent wendet – die Rechtsfähigkeit des Menschen aus dessen ewiger Vernunftfähigkeit abgeleitet wissen wollen. Zurecht schreibt Harms daher, dass sich darin ein pessimistisches Menschenbild Kelsens abzeichnet, welches »im Gegensatz zu Paschukanis' revolutionären Hoffnungen steht«.[508] Zugleich positioniert sich Kelsen damit dezidiert gegen eine materialistische Gesellschaftstheorie, in der der Mensch als gesellschaftliches Wesen eben das Wesen der ihn umgebenden gesellschaftlichen Verhältnisse ist und diese zugleich widerspiegelt und gestaltet. Spekulationen über den Men-

506 Vgl. Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 75f.

507 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 76.

508 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 83.

schen als egoistisches oder machthungriges Wesen resultieren aus der Beobachtung des in einen spezifisch historischen Kontext eingebetteten Menschen; in der warenproduzierenden Gesellschaft *ist* der Mensch egoistisch wirtschaftendes Individuum, er *muss* es sein. Auf die Frage, was der Mensch unabhängig von seiner historischen Bestimmtheit ist, muss im Sinne eines Existentialismus‹ geantwortet werden: er ist gesellschaftliches Wesen und als solches unabhängig von seiner konkret-historischen Gesellschaftlichkeit *nichts*. Der Mensch ist sein Dasein, seine Existenz oder wie es später bei Jean-Paul Sartre heißen wird:

> Wenn Gott nicht existiert, so gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, ein Wesen, das existiert, bevor es durch irgendeinen Begriff definiert werden kann, und dieses Wesen ist der Mensch.[509]

Oder wie Sartre in seinem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft* den Charakter Inés sagen lässt: »Du bist nichts anderes als dein Leben.«[510]

Kelsen führt zum konstatierten Machtstreben weiter aus, dass dieses »nicht notwendig *nur* auf ökonomische Ausbeutung [zielt]« (Hervorhebung L.L.O.).[511] Paschukanis und Marx, wie nun schon unzählige Male bemerkt, gründen die Analyse der Ökonomie bzw. die Analyse des Rechts aber nicht auf Charaktereigenschaften des Menschen (sei es auch des Menschen in kapitalistischen Verhältnissen) und schon gar nicht auf etwaige Interessen einiger weniger Produktionsmitteleigner, die zur eigenen Belustigung die Lohnarbeit erfunden hätten. Nein, das ökonomische Herrschaftsverhältnis zwischen Kapitaleignern auf der einen und Lohnarbeitern auf der anderen Seite ist Resultat eines historischen Entstehungsprozesses, nicht der Interessenlage einzelner Personen. Daher heißt es ja auch in Gogols *Die toten Seelen*: »Im Gegenteil: Tausende verdienen sich schwer ohne Unredlichkeit, bei den Millionen geht's auch auf ehrliche Art.«[512] Gleichwohl behält Kelsen recht, wenn er schreibt, dass sich die soziale Funktion des Rechts nicht in der wirtschaftlichen Ausbeutung erschöpft, darauf wurde weiter oben mit Arndt hingewiesen.

Nun ist es aber tatsächlich so, dass Paschukanis zwischen der Warenform und deren Reflex, der Rechtsform, einen notwendigen Zusammenhang postuliert, sodass Kelsen dahingehend zuzustimmen ist, dass hier die marxistische Rechtstheorie den Rechtsbegriff auf das ökonomische

509 Jean-Paul Sartre, »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*, Hamburg: Rowohlt 2014, S. 149.

510 Sartre, *Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt*, Hamburg: Rowohlt 2010, S. 57.

511 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 76.

512 Gogol, *Die toten Seelen*, S. 413.

Herrschaftsverhältnis begrenzt. In dieser Hinsicht ist sein Rechtsbegriff relativ verengt und Phänomene, die gewöhnlich unter dem Titel des Rechts zusammengefasst werden, scheiden daraus aus; so insbesondere Vorschriften, die der bloß technischen Regelung des gesellschaftlichen Zusammenlebens dienen. Hierfür entwickelt Paschukanis das gleichnamige Konstrukt der *technischen Regel*, die zwar ebenso eine Regel des gemeinschaftlichen Zusammenlebens ist, nicht aber an das Rechtssubjekt als isoliert-abstraktes Individuum anknüpft und damit nicht in Rechtsform auftritt.[513] Obgleich sich daher die Funktion des Rechts bei Paschukanis mit der wechselseitigen Vermittlung ökonomischer Ausbeutungsverhältnisse beschreiben lässt, ist die Existenz anderer Herrschaftsverhältnisse nicht implizit negiert; sie sind nur schlicht nicht relevant zur Erfassung der Rechtsform in ihrer notwendigen Begriffsbestimmung. Kelsen schreibt weiter:

> So richtig es ist, daß die kapitalistische Rechtsordnung der Aufrechterhaltung der Klassenherrschaft dient, so kurzsichtig wäre es, nicht zu erkennen, daß es neben dieser Klassenherrschaft auch ein Herrschaftsverhältnis gibt, in dem nicht nur die eine Klasse der anderen gegenübersteht, sondern das auch die sogenannte herrschende Klasse selbst spaltet und in eine beherrschende und beherrschte Gruppe gliedert.[514]

Sicherlich behält Kelsen damit recht, dass die herrschende Klasse selbst unter Heranziehung anderer Merkmale in sich gespalten ist. Doch welche Bedeutung kommt dieser Summe von Herrschaftsverhältnissen jenseits des ökonomischen im gesamtgesellschaftlichen Kontext zu? Anders formuliert, welches Herrschaftsverhältnis ist das die Gesellschaft in ihrer Totalität bestimmende? Die marxistische Tradition nennt hierauf als Antwort den Klassenantagonismus zwischen Kapital und Lohnarbeit, erhebt daher die Klasse zur ausschlaggebenden, weil an die Grundstruktur der Verhältnisse reichenden Differenz. Die Existenz anderer Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse wie etwa das zwischen Mann und Frau, zwischen verschiedenen Religionen, Kulturen, Hautfarben, zwischen den verschiedenen Generationen, zwischen Eltern und Kindern, zwischen dem globalen Norden und dem globalen Süden, postkolonialistische Herrschaftsverhältnisse, usw. werden in ihrer Existenz, Tragweite und Tragik nicht bestritten. Im Gegenteil, deren Analyse und Bekämpfung ist Teil des marxistischen Programms genauso wie die Darlegung des Zusammenhangs zwischen diesen Herrschaftsverhältnissen und dem primären ökonomischen Herrschaftsverhältnis. Bei Marx und Paschukanis findet nicht zuletzt eine explizite Auseinandersetzung mit anderen

513 Näheres zur technischen Regel als postkapitalistisches Ordnungsinstrument unter 3.4.

514 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 77.

Herrschaftsformen statt, denen jedoch im Gesamtkonzept des Theoriegebäudes keine binnenlogisch notwendige Rolle zuteilwird. Im *Kapital* schreibt Marx etwa über die Ausbeutung der weiblichen Arbeitskraft und ihre entscheidende Tätigkeit in der Reproduktionssphäre, in der *Deutschen Ideologie* wird die Herrschaft des Familienoberhaupts mit der Herrschaft eines Herren über seine Sklaven verglichen und im *Manifest der Kommunistischen Partei* wird die Frau als Produktionsinstrument der Bourgeoisie bezeichnet.[515] Paschukanis widmet sich beispielsweise dem Imperialismus und verfällt dabei im Versuch der Darstellung der Beziehung zwischen Kapitalismus und Imperialismus in einen undifferenzierten Reduktionismus, wenn er schreibt, dass »die Entwicklung des sogenannten Kriegsrechts [...] nichts anderes als eine allmähliche Festigung des Prinzips der Unantastbarkeit bürgerlichen Eigentums [ist]«.[516] Gegenüber dem Kapitalverhältnis fehlt allerdings diesen Herrschaftsverhältnissen die spezifische Besonderheit, ihre Eigenschaft als soziales Verhältnis zu verdinglichen; dies vollzieht sich nur im ökonomischen Verhältnis.[517] Die Unterscheidung zwischen Haupt- und Nebenwiderspruch bezieht sich jedoch darauf, welches Herrschaftsverhältnis das Fundament einer Gesellschaft darstellt und dieses ist das ökonomische.

2.4.2 *Der Reduktionismus der Allgemeinen Rechtslehre I: Identifikation von Norm und Rechtsverhältnis*

2.4.2.1 »Kryptonaturrecht« und die soziologische Begründung des Rechtsverhältnisses

Was bereits im Kapitel über die methodische Ausgangslage und Differenz zwischen Kelsen und Paschukanis dargelegt wurde, manifestiert sich an dieser Stelle erneut in Form der Thematisierung der Begründung des Rechtsverhältnisses. Ausgehend von der früher entwickelten Sein-Sollen-Dichotomie zieht Kelsen auch hier eine Grenze zwischen normativer und soziologischer Wissenschaft bzw. normativer und soziologischer Methode:

> Während nämlich die einen Disziplinen auf das tatsächlich Gegebene, die Welt des Seins, die *Realität* gerichtet sind, ist die Betrachtung der anderen, der Welt des Sollens, der *Idealität* zugewendet. Während die ersteren, die explikativen Kausal-Wissenschaften, zur Aufgabe haben, das tatsächliche Verhalten der Dinge in seinem naturnotwendigen

515 *MEW* 23, S. 185ff., S. 424ff., S. 490ff., S. 522f.; *MEW* 3, S. 22; *MEW* 4, S. 478.

516 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 115 [S. 94], Fn. 2.

517 Vgl. auch Reitter, »Kritik als Überwindung der Donquichoterie«.

> Kausalzusammenhang aufzuzeigen, d.h. also das tatsächliche Geschehen *erklären* zu wollen, bezwecken die letzteren, die sogen. Normwissenschaften oder normativen Disziplinen die Erkenntnis dessen – nicht was wirklich geschieht, sondern geschehen *soll*.[518]

Nicht nur wird nochmals deutlich, weshalb Kelsen die Einheit von psychologisch-geistigem und reellem Moment in der Marx'schen und Paschukanis'schen Ideologiekritik nicht denken kann – im Anschluss an den methodischen Dualismus von Sein und Sollen beschäftigt sich die Rechtstheorie als normative Wissenschaft eben ausschließlich mit der Seite des Sollens, sodass diese einen rein ideologischen im Sinne eines rein geistigen Gehalts hat; das reelle Moment muss außerhalb bleiben. Darüber hinaus muss Kelsen die Begründung des Rechtsverhältnisses durch Paschukanis notwendig als *explikative* und das heißt nicht-rechtswissenschaftliche Erklärung erscheinen: Eine Begründung des Rechtsverhältnisses bzw. der Rechtsform, die sich entschieden nicht normativ vollzieht, sondern am gesellschaftlichen *Sein* ihren Ausgangspunkt nimmt, fällt für Kelsen automatisch in die nächstgelegene nicht-normative Wissenschaft der Soziologie. So schreibt Kelsen, dass Paschukanis das Rechtsverhältnis »– ganz so wie die moderne ›soziologische‹, in Wahrheit krypto-naturrechtliche Richtung der bürgerlichen Jurisprudenz durch das ›Leben‹ – durch die ›Produktionsverhältnisse‹ erzeugen [läßt]«.[519]

Als »krypto-naturrechtlich« charakterisiert Kelsen diese Erklärungsweise in einem Rekurs auf die klassisch kontraktualistische Staatsbegründung: »Die auf eine Erklärung tatsächlicher soziologischer Vorgänge gerichtete Frage, wie ist der Staat entstanden, beantwortet man bekanntlich: durch einen Vertrag.«[520] So wie der naturrechtliche Gesellschaftsvertrag beschreibe auch Paschukanis einen tatsächlichen Sachverhalt normativ und vermenge damit Sein und Sollen. Gewissermaßen trifft Kelsen damit auch den Springpunkt von Paschukanis' Theorie, welcher eben darin besteht, dass die Rechtsform nicht der Norm, sondern der materiellen Wirklichkeit, das heißt dem im ökonomischen Verhältnis gegebenen Rechtsverhältnis entspringt. Paschukanis schreibt explizit, dass »in der materiellen Wirklichkeit [...] das Verhältnis das Primat über die Norm [hat]«.[521]

In einem weitesten Sinn kann diese Form der Erklärung wohl als soziologisch bezeichnet werden, insofern sie die Bedingungen und die Form menschlichen Zusammenlebens betrifft. Da für Marx und Paschukanis der Mensch aber a priori gesellschaftliches Wesen ist, der isolierte

518 *HKW* 3, S. 29f.
519 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 114.
520 *HKW* 3, S. 32.
521 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 85 [S. 62].

Mensch daher rein gedankliche Fiktion, ist die soziologische Betrachtung in jeglicher Betrachtung des Menschen gleichsam aufgehoben, auch in der rechtstheoretischen. Vor allem aber im Kapitalverhältnis ist das gesellschaftliche Verhältnis der Menschen enthalten und ausgedrückt, sodass etwa Lucio Colletti im Hinblick auf die Marx'sche Theorie von einer »Einheit von Ökonomie und Soziologie« spricht.[522] Marx selbst war jedoch weit davon entfernt, sich selbst als Soziologe oder sein theoretisches Schaffen als soziologisch zu bezeichnen, versteht sich die Soziologie doch wesentlich als positive Wissenschaft der Gesellschaft, weniger als (Ideologie-) Kritik der Gesellschaft.[523] Gleichwohl entspinnen sich im 20. Jahrhundert etwa bei Renner, Adler, Bauer oder der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule Theoriekonzepte, in welchen Marxismus als kritische Sozialwissenschaft verstanden wird. Auch erscheint 1913 Eugen Ehrlichs *Grundlegung der Soziologie des Rechts,* die Gegenstand von Kelsens Kritik ist. Die sowjetische Spielart des Marxismus hingegen betont die eklatante Kluft zwischen Soziologie als positivistische Empirie und dialektischem Materialismus als objektive Theorie der hinter der Unmittelbarkeit gesellschaftlicher Entwicklung liegenden Verhältnisse.[524] Zur selben Zeit entstehen jedoch sowohl sprachsoziologische Werke wie auch Nikolai Iwanowitsch Bucharins Versuch, den dialektischen Materialismus als Soziologie zu fassen.[525] Sicherlich blieb Paschukanis' theoretisches Schaffen nicht unbeeinflusst von diesen zeitgenössischen Entwicklungen, doch verfehlt eine soziologische Charakterisierung den entscheidenden Punkt. Aus dem Kontext gerissene Formulierungen lassen den Verdacht entstehen, Paschukanis' Theorie stehe tatsächlich in Einklang mit soziologischen Spielarten des Rechtspositivismus, die die Geltung des gesetzten Rechts an seiner sozialen Effektivität bzw. Wirksamkeit messen.[526] Formulierungen wie diese referieren jedoch keineswegs auf die eigene Rechtstheorie Paschukanis', sondern paraphrasieren die zeitgenössische Rechtssoziologie, die als Gegenspieler zum Rechtsdogmatismus auftritt.[527] Die Interdependenz zwischen ökonomischem

522 Lucio Colletti, *Marxismus als Soziologie*, Berlin: Merve 1973, S. 14.

523 Im achthundertseitigen Sachregister der Marx-Engels-Werke findet sich kein einziger Eintrag für »Soziologie«.

524 Vgl. Ingo Kramer, »Eugen Paschukanis und die Frage einer marxistischen Soziologie«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, S. 92.

525 Kramer, »Eugen Paschukanis und die Frage einer marxistischen Soziologie«, S. 93.

526 So etwa in Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 86f. [S. 63]: »Ist aber nur ein Gesetz oder Dekret erlassen worden, aber kein entsprechendes Verhältnis in der Praxis entstanden, so ist wohl ein Versuch zur Schaffung eines Rechts gemacht worden, aber ohne Erfolg.«

527 Vgl. auch Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 86 [S. 63].

Verhältnis und Rechtsform ist nicht bloß über die positive Beschreibung des sozialen Verhältnisses zwischen Menschen fassbar, welches sich in der warenproduzierenden Gesellschaft einerseits im ökonomischen Verhältnis zwischen Warenbesitzern und andererseits im Verhältnis zwischen Rechtssubjekten artikuliert, sondern bedarf der Analyse des wechselseitigen Voraussetzungscharakters im Sinne der Gleichursprünglichkeit von Waren- und Rechtsform. Rubin schreibt im Hinblick auf das Marx'sche Werk daher:

> Aus dieser Perspektive wird auch jene Unterscheidung verständlich, die Marx oft zwischen dem ›äußeren Schein‹, dem ›äußeren Zusammenhang‹, der ›Oberfläche der Erscheinungen‹, der ›Erscheinungsform‹ auf der einen Seite und dem ›inneren Zusammenhang‹, ›versteckten Zusammenhang‹, ›immanenten Zusammenhang‹, dem ›Wesen der Dinge‹ auf der anderen Seite schafft. […] Die[se] abstrakte Methode teilt Marx mit einer Vielzahl seiner Vorgänger […]. Ausschließlich sein Verdienst ist es jedoch, in die politische Ökonomie die soziologische Methode eingeführt zu haben, die zur Einsicht gelangt, dass die sachlichen Kategorien der Ausdruck der Produktionsverhältnisse der Menschen sind. Gerade in dieser sozialen Natur der sachlichen Kategorien liegt nach Marx ihr ›innerer Zusammenhang‹ begründet.[528]

Paschukanis verharrt auch nicht bei der Identifikation von Rechtsform und sozialem Verhältnis, die Rechtsform behält gegenüber der Warenform ihre Eigenständigkeit als spezifische Ausdrucksweise des ökonomischen Verhältnisses und ambivalentes Moment im gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang.[529] Auf Seiten Kelsens manifestiert sich wieder ein reduktionistischer Irrtum. Tatsächlich bezieht sich Kelsen genauso wie Arndt, der von der Identität zwischen Warenbesitzer und Rechtssubjekt ausgeht, auf dieselbe missverständliche, weil metaphorisch zu verstehende, Stelle in Paschukanis' Schrift, in der das juristische Subjekt mit einem in den Wolkenhimmel versetzten Warenbesitzer verglichen wird.[530] Damit verfehlen beide aber die Konsequenz von Paschukanis' Theorie der Rechtssubjektivität, die in der Darstellung der Radikalität einer umfassenden *Subjektform* besteht. Im Übrigen schreibt etwa Werner Kra-

528 Rubin, »Die marxsche Theorie des Warenfetischismus«, in: Devi Dumbadze/Ingo Elbe/Sven Ellmers (Hg.), *Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschafsvertrag, Staat II*, Münster: Westfälisches Dampfboot 2010, S. 239f.

529 Daher irrt auch Cerroni, wenn er im Hinblick auf Kelsens Identifikationsvorwurf schreibt: »Diese Kritik Kelsens ist fehlerfrei. Auch Pašukanis nämlich verfällt in die unmittelbare Identifizierung von Recht und ökonomischem Verhältnis« (Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, S. 165).

530 Vgl. Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 92, wo er, bevor er die entsprechende Stelle bei Paschukanis zitiert, schreibt: »But the subject is in reality nothing but the goods-possessor«.

wietz, dass es sich in Kelsens kategorialer Zuordnung jeglicher Untersuchung von Wechselbeziehungen zwischen Sein und Sollen zur Soziologie um eine ideologieverdächtige Verschiebung der Grenze zwischen Rechtstheorie und Rechtssoziologie handle.[531]

2.4.2.2 Verwechslung von Rechtsinhalt und Rechtsgeltung

In der »kryptonaturrechtlichen« Herleitung des Rechtsverhältnisses erkennt Kelsen erneut eine mangelnde Differenzierung auf Seiten Paschukanis. Zwar sei Paschukanis darin zuzustimmen, dass der Inhalt von Rechtsverhältnissen durch die Produktionsverhältnisse bestimmt ist, in dieser Hinsicht also der *Inhalt* eines Verhältnisses von Normen bzw. von durch die Normen angeordneten Tatsachen/Verhaltens durch ein *Sein* festgelegt ist, die *Geltung* dieses Verhältnisses als eines Rechtsverhältnisses jedoch ausschließlich aus der Norm fließt.[532] Demzufolge heißt es bei Kelsen: »Ohne Norm ist es eben kein ›Rechts‹-Verhältnis; und nur insofern das Verhältnis ›Rechts‹-Verhältnis ist und nicht sofern es ein ›Lebens‹- oder ›Produktions‹-Verhältnis ist, kann es Gegenstand der Rechtserkenntnis sein.«[533] Ein Blick auf die *Reine Rechtslehre* expliziert diesen Gedanken, denn

> das Rechtsverhältnis [ist nicht] ein von der Rechtsordnung unabhängig existentes Lebensverhältnis sexueller, ökonomischer oder politischer Natur [...], das von der Rechtsordnung in dem sozialen Material sozusagen vorgefunden wird und durch die Rechtsordnung nur seine äußere Bestimmung erfährt.[534]

Das Rechtsverhältnis ist also kein »in Rechtsform gekleideter Inhalt, sondern diese Form selbst, das heißt ein Verhältnis, das durch Rechtsnormen allererst konstituiert, gestiftet wird«.[535] Nun betrachtet auch Paschukanis das Rechtsverhältnis nicht als bloßen »in Rechtsform gekleidete[n] Inhalt«, sondern als eine zwar erst im ökonomischen Produktionsverhältnis gegebene, ebenso wohl aber Eigenständigkeit beanspruchende Form. Gegenstand der Rechtserkenntnis ist dort gleichermaßen das *Rechts*verhältnis und nicht das unmittelbar gegebene ökonomische Verhältnis. Die Frage, warum die Klassenherrschaft »die Form einer offiziellen staatlichen Herrschaft« annimmt und nicht als »privater Apparat

531 Krawietz, »Reinheit der Rechtsleere als Ideologie?«, S. 398.

532 Vgl. *Kelsen*, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 115 und Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 169f.

533 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 115.

534 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 172.

535 Ebd.

der herrschenden Klassen geschaffen [wird]« lässt sich genauso für das Recht stellen:[536] Warum nimmt die ökonomische Beziehung zwischen Warenbesitzern die Form des Rechts an, oder anders formuliert, warum entfaltet sich das Rechtsverhältnis zwischen Rechtssubjekten, welche gegeneinander durch ihre Freiheit und Gleichheit bestimmt sind, und bleibt nicht die faktische Ungleichheit der Eigentumslosen gegenüber der Kapitalseite? Wozu dieser Zwischenschritt? Menke gibt die Antwort:

> Deshalb bedeutet das zentrale Theorem der Marx'schen] Rechtstheorie – daß die rechtliche Gleichheit die »andre Form« der sozialen Herrschaft ist – auch keinen Reduktionismus. Denn es bestreitet nicht den normativen Gehalt des Rechts; es löst die Normativität des Rechts nicht in Herrschaft auf. Die Normativität des Rechts ist irreduzibel *und* herrschaftsfunktional, ja herrschaftskonstituierend: Die Normativität der Rechtsverhältnisse muß *um ihrer selbst willen* geglaubt werden, damit sie soziale Herrschaft möglich macht. Die Rechtsverhältnisse haben daher einen normativen Gehalt, aber keinen, der sich gegen die soziale Herrschaft wenden ließe: Es ist eine Normativität ohne Überschuß. Das bürgerliche Recht ist *durch seinen normativen Gehalt* herrschaftskonstituierend. Marx' Formel vom Recht als »andrer Form« begreift die bürgerliche Gesellschaft als interne Verbindung von Herrschaft und Recht: Herrschaft durch Recht.[537]

Der Imperativ der Freiheit und Gleichheit ist keine Lüge, im Gegenteil handelt es sich nicht nur um eine Rechtsnorm, sondern um eine in den westlichen Demokratien anerkannte Sollvorschrift der Moral. Jede Negation dieser Imperative impliziert einen Angriff auf die Demokratie als alternativloses Ideal, als deren integraler Bestandteil die Freiheit und Gleichheit fungieren; die Imperative sind insofern »ohne Überschuß«, als sie die rechtliche und staatliche Herrschaft nicht angreifen, vielmehr durch die herrschaftlich zur Verfügung gestellten Mittel – die Freiheit und Gleichheit – eine herrschaftserhaltende Binnenfunktion innerhalb des Systems einnehmen. Erneut offenbart sich die marxistische Kritik als eine Systemkritik, die ohne die Willkür von Psychologismen – wie die Unterstellung einer bösen Absicht der Rechtssetzungsorgane – auskommt. Die so verstandene normative Seite des Rechts ist bei Paschukanis zwar nicht expliziert,[538] denn der Begriff der Normativität dient ihm ausschließlich als Abgrenzungsmoment gegenüber Kelsen, ergibt sich aber aus der Zusammenschau seiner Gedanken. Insofern ist Cerroni zuzustimmen, der die eigenständige Analyse der Normativität bei Paschukanis vermisst.[539] Cerroni liegt jedoch falsch, wenn er Paschukanis

536 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 139 [S. 120].
537 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 270.
538 So auch Harms, *Wertform und Rechtsform*, S. 154.
539 Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, S. 163ff.

vorwirft, er leiste die notwendige Vermittlung zwischen »Idee und Wirklichkeit«, zwischen Normativität und den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen nicht. Die Normativität bzw. der Imperativ des modernen Rechts besteht in der durch es gesetzten – und durch den Staat erst wirklich allgemein werdenden – Freiheit und Gleichheit, die in einem Wechselverhältnis zum seinerseits Freiheit und Gleichheit setzenden und voraussetzenden ökonomischen Verhältnis steht.

Tatsächlich versteht aber Paschukanis das Verhältnis von sozialer Wirklichkeit und Rechtsform nur in einem sehr beschränkten Sinne als eine äußere Bestimmung eines gegebenen sozialen Materials, dies, wenn er vom isolierten Wirtschaftssubjekt als Substrat des Rechtssubjekts spricht oder gar schreibt: »Wo dieses Substrat fehlt, ist das entsprechende Rechtsverhältnis a priori undenkbar.«[540] Um eine äußere Bestimmung dieses Substrats handelt es sich dabei jedoch nicht, lässt sich die Rechtsform doch nicht reduzieren auf eine bloß äußere Ummantelung eines seinerseits konkret-inhaltlichen Gegenstandes. Die Rechtsform selbst fasst bereits die Totalität des Inhalts des ökonomischen Produktionsverhältnisses in sich, aus welcher sie hervorgeht. Das Produktions- als ein Rechtsverhältnis zu denken, ist bei Paschukanis kein Akt äußerlicher Formgebung, sondern die notwendige Kehrseite des ökonomischen Verhältnisses. In der Begründung der Existenz des Rechtsverhältnisses mit dem Verhältnis der Warenbesitzer liegt eine Identifikation von Rechtsverhältnis und Norm, oder anders formuliert wird der normativen Sphäre keine besondere oder selbständige Bedeutung hinsichtlich der Existenz des Rechts zugesprochen.[541] Der Begriff der Geltung findet in Paschukanis' Schrift ein einziges Mal in der Abhebung zur normativen Schule Kelsens und in Kontrast zum eigenen Begriff der *Existenz* des Rechts Anwendung, dort heißt es:

> Ganz logisch verneint deshalb die normative Schule mit Kelsen an der Spitze das Verhältnis zwischen Subjekten gänzlich, lehnt es ab, das Recht unter dem Gesichtspunkt der Existenz zu betrachten und konzentriert ihre ganze Aufmerksamkeit auf die formelle Geltung der Normen.[542]

Geltung ist bei Paschukanis daher ausschließlich in diesem pejorativen Sinne der Betonung der normativen Seite des Rechts zu verstehen, demgegenüber der Begriff der Existenz die Seite des Rechtsverhältnisses hervorhebt. Mit Kelsen kann hier gesagt werden, dass der Inhalt eines Rechtsverhältnisses seine Existenz betrifft – die faktisch existierenden Rechtsverhältnisse haben einen so oder so beschaffenen Inhalt –, darüber hinaus bedarf es aber eines eigenständigen Geltungsgrundes

540 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 92 [S. 68].
541 Dies wird unter 3.4 unter dem Titel der *differentia specifica* des Rechts weiter ausgeführt.
542 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 84 [S. 60].

für das Rechts- als *Rechts*verhältnis. Dies ist die Grundnorm und insofern spricht Kelsen vom »dynamischen Charakter« der Rechtsordnung als Normensystem, dessen einzelne Normen nicht vermittels ihres je eigenen Inhalts, der logisch aus einem bestimmten Inhalt der Grundnorm abgeleitet würde, gelten, sondern einzig und allein aufgrund ihrer von der Grundnorm bestimmten und dieser entsprechenden Erzeugungsweise bzw. eines dieser entsprechenden Setzungsaktes.[543] Paschukanis formuliert nun einen prominenten Einwand gegen die normative Begründung des Rechts:

> Die formell-juristische Methode, die nur mit Normen zu tun hat, […] kann ihre Selbständigkeit nur innerhalb sehr enger Grenzen behaupten, und zwar nur solange, wie die Spannung zwischen Tatsache und Norm ein bestimmtes Maximum nicht überschreitet.[544]

Und tatsächlich verharrt auch Kelsen nicht im Gedankengebäude einer idealen normativen Ordnung, sondern sucht zwischen den beiden Extremen einer rein normativen Begründung des Rechts und der faktischen Wirklichkeit zu vermitteln. Zu diesem Zweck führt er den Begriff der Wirksamkeit ein, dessen Verhältnis zur Geltung nur ein Spezialfall der allgemeinen Beziehung zwischen Sein und Sollen ist.[545] Wie sich die Vermittlung im Einzelnen vollzieht, soll in einem ausführlichen Zitat anschaulich werden:

> Ebenso wie die Sollnorm als Sinn des sie setzenden Seinsaktes nicht mit diesem Akte, ist die Soll-Geltung einer Rechtsnorm nicht mit ihrer Seins-Wirksamkeit identisch; die Wirksamkeit der Rechtsordnung als Ganzes und die Wirksamkeit einer einzelnen Rechtsnorm sind – ebenso wie der Normsetzungsakt – Bedingung der Geltung, und zwar Wirksamkeit in dem Sinne Bedingung, daß eine Rechtsordnung als Ganzes und eine einzelne Rechtsnorm nicht mehr als gültig angesehen werden, wenn sie aufhören wirksam zu sein. Auch ist die Wirksamkeit einer Rechtsordnung ebensowenig wie die Tatsache ihrer Setzung Grund der Geltung. Grund der Geltung […] ist die vorausgesetzte Grundnorm […]. Setzung und Wirksamkeit sind in der Grundnorm zur Bedingung der Geltung gemacht […]. Eine Bedingung kann mit dem von ihr Bedingten nicht identisch sein.[546]

Die Grundnorm als Grund der Geltung wird sohin unterschieden von der Wirksamkeit als Bedingung dieser Geltung, wobei die Begriffe Grund und Bedingung hier nicht eigens entwickelt werden und die Bezeichnung des einen Verhältnisses als Grund und des anderen Verhältnisses

543 Vgl. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 200f.
544 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 85 [S. 61f.].
545 Vgl. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 215.
546 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 218f.

als Bedingung willkürlich erscheinen muss.[547] Wesentlich ist jedenfalls, dass die Bedingung der Wirksamkeit des Normensystems *»im großen und ganzen« die selbst postulierte Reinheit der Rechtslehre in Zweifel zieht.*[548] Dies wurde im vorhergehenden Kapitel zur Methode Kelsens bereits behandelt. Für die Zwecke des vorliegenden Gedankens ist jedoch wesentlich, dass der ursprünglich durch Kelsen vorgebrachte Einwand gegen Paschukanis, dieser ließe Rechtsverhältnis und Norm zusammenfallen, nun gegen Kelsen selbst gewandt werden kann: Wenn primär der logische (Erzeugungs-) Zusammenhang zwischen den Normen – und in letzter Instanz der Grundnorm – ausschlaggebend für die Geltung des Rechts als Recht ist, also es im Umkehrschluss gerade nicht die faktisch wirksamen oder nicht wirksamen *Rechts*verhältnisse sind, dann ist Recht nur Recht vermittels der Rückbeziehung der Rechts*normen* auf die Grundnorm. Daher schreibt Paschukanis seinerseits im Hinblick auf »den Rechtsdogmatiker« – für den sich in diesem Zusammenhang Kelsen einsetzen lässt –, dass »er [...] also mit der größten Seelenruhe Recht und Norm identisch setzen [kann]«.[549]

2.4.2.3 Kritik am Rechtsverhältnis – Die Anerkennungstheorie als bürgerliche Ideologie

Das Rechtsverhältnis wird bei Kelsen nicht als Verhältnis zwischen Individuen, sondern als Verhältnis zwischen dem normativ angeordneten Verhalten von Individuen bzw. als Verhältnis zwischen Rechtsnormen gedacht. Hiermit steht Kelsens Kritik am Eigentumsverhältnis als »Prototyp« des Rechtsverhältnisses in engem Zusammenhang, welche sich in zwei Weisen äußert:[550] Einmal in Form der Ablehnung des naturrechtlichen Bildes vom natürlichen Verhältnis des Menschen zur Sache, ein anderes Mal in Form der ideologiekritischen Behandlung des Eigentumsverhältnisses als Anerkennungsverhältnis gefasst, dem Kelsen eine

547 Im letzten Satz des vorhergehenden Zitats wird erneut der Unterschied in der Denkweise zwischen Kelsen einerseits und Marx, Hegel, Paschukanis andererseits deutlich. Während bei Kelsen (und wohl auch dem gesunden Menschenverstand) die Nicht-Identität zwischen Bedingung und Bedingtem der Gültigkeit eines Naturgesetzes gleichkommt, ist die Bedingung für Hegel »das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht« (Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 113). Die Bedingung ist daher ebenso wie der ihr vorausgehende Grund wesentlich Selbst(begründungs-)verhältnis.

548 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 219.

549 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 86 [S. 63].

550 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 122.

Ausschließungstheorie des Eigentums gegenüberstellt. Da aus dem Text nicht hervorgeht, welche Sichtweise Paschukanis zugeschrieben wird, scheint Kelsen sich der allgemeinen Verwirrung in der Sekundärliteratur um die Bestimmung der Beziehung zwischen den Warenbesitzern anzuschließen. Offensichtlich interpretiert er aber den Paschukanis'schen Subjektsbegriff nicht als Brennpunkt der dialektischen Einheit von – um mit Tuschling zu sprechen – produktionsvermitteltem und produktionsvermittelndem Austausch, der sich an der besonderen Ware Arbeitskraft vollzieht. Das Eigentumsverhältnis als Beziehung von Mensch zu Ding und von Mensch zu Mensch sind bei Kelsen zwei miteinander unvereinbare Gegensatzpaare, die er jeweils bei Paschukanis entdeckt, deren dortigen Zusammenhang er jedoch nicht sieht.

Im naturrechtlichen Bild vom Verhältnis des Menschen zur Sache wird das Rechtssubjekt als Gegenüber einer ihrerseits völlig passiven Gegenständlichkeit der Natur begriffen. Diese Sichtweise schreibt Kelsen Marx zu, denn dieser übernehme von der bürgerlichen Sozialphilosophie »die Vorstellung, daß das Eigentum ein durch Arbeit oder ursprüngliche Aneignung begründetes Verhältnis eines Menschen zu einer Sache sei«.[551] Dass das Eigentumsverhältnis der Dreh- und Angelpunkt der Marx'schen Theorie ist, steht fest, sodass die Rede vom Eigentumsverhältnis als Prototyp des Rechtsverhältnisses bei Marx berechtigt ist. Zu Beginn des zweiten Kapitels im *Kapital* heißt es aber bereits:

> Um diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten […]. Sie müssen sich daher wechselseitig als Privateigentümer anerkennen.[552]

Genauso wie der Wert als Dingeigenschaft ideologische Fiktion war, versteht Marx auch das Eigentum nicht als ein dingliches Verhältnis zwischen Mensch und Gegenstand; Eigentum existiert überhaupt nur als *Eigentumsverhältnis* zwischen Personen, das heißt durch seine gesellschaftliche Vermittlung.[553] Dieses ist wesentlich »ein Willensverhältnis, worin sich das ökonomische Verhältnis widerspiegelt« und ist erst im und durch den Austauschprozess, der in Bezug auf das Eigentumsverhältnis Anerkennungsprozess ist, gegeben.[554] Demgegenüber schreibt Kelsen:

551 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 122.

552 *MEW* 23, S. 99.

553 Vgl. auch Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 91, der jedoch ein direktes Verhältnis des Begriffes der Ware zum Begriff des Eigentums bei Marx verneint: »Marx' Begriff der Ware steht dabei in keinem unmittelbaren Verhältnis zum juristischen Eigentumsbegriff.«

554 *MEW* 23, S. 99.

> Man sieht deutlich, daß Marx, ganz so wie die traditionell-bürgerliche Rechtstheorie, das Rechtsverhältnis als Verhältnis von Rechtssubjekt zu Rechtsobjekt, von Person zu Sache sieht. Und so erklärt er auch, daß das Eigentum an Grund und Boden nichts anderes sei, ›als daß der Grundeigentümer mit dem Boden verfahren kann, wie jeder Warenbesitzer mit seiner Ware‹.[555]

Abgesehen von einer derartigen Trennung zwischen Rechtssubjekt und Rechtsobjekt, die bei Marx in dieser Form explizit nicht besteht – liegt die Besonderheit des Proletariats als Klasse bzw. des Arbeiters als Vertreter dieser Klasse doch darin, dass das Proletariat Subjekt und Objekt der Geschichte und der einzelne Arbeiter Subjekt und Objekt seiner Arbeitskraft ist –,[556] ist die Rede vom Eigentumsverhältnis als Verhältnis des Menschen zur Sache im Kontext der Marx'schen Theorie widersinnig. Denn neben dem Eigentumsverhältnis des Kapitalisten zum konstanten Kapital, dessen Wertgröße im Produktionsprozess eben *konstant* bleibt und etwa in Rohstoffen oder anderen Hilfsmitteln besteht, liegt die Quelle von Mehrwert erst im Eigentumsverhältnis zwischen Kapitalisten und variablem Kapital, das ist »der in Arbeitskraft umgesetzte Teil des Kapitals«.[557] Weiter oben wurde schon auf die Naturgabe der Arbeitskraft hingewiesen, »Wert zu erhalten, indem sie Wert zusetzt«.[558] Das variable Kapital wiederum gründet aber auf der doppelten Freiheit des Lohnarbeiters, der sich zu seiner eigenen Arbeitskraft qua formeller Freiheit als Eigentümer verhält:

> Unter dieser Voraussetzung kann die Arbeitskraft als Ware nur auf dem Markt erscheinen, sofern und weil sie von ihrem eignen Besitzer, der Person, deren Arbeitskraft sie ist, als Ware feilgeboten oder verkauft

555 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 123.

556 Vgl. auch Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 33f., wo er schreibt: »Die Forderung von Marx, die »Sinnlichkeit«, den Gegenstand, die Wirklichkeit als menschliche sinnliche Tätigkeit zu fassen, bedeutet ein Bewußtwerden des Menschen über sich als Gesellschaftswesen, über den Menschen als – gleichzeitiges – Subjekt und Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens. [...] Nur weil es für das Proletariat ein Lebensbedürfnis, eine Existenzfrage ist, die vollste Klarheit über seine Klassenlage zu erlangen; weil seine Klassenlage nur in der Erkenntnis der ganzen Gesellschaft begreifbar wird [...] ist im historischen Materialismus zugleich die Lehre »von den Bedingungen der Befreiung des Proletariats« und die Lehre von der Wirklichkeit des Gesamtprozesses der gesellschaftlichen Entwicklung entstanden.« Der Arbeiter ist Subjekt seiner Arbeitskraft, indem er als freier Arbeiter *Eigentümer* seiner Arbeitskraft ist, letztere daher Objekt; zugleich ist diese Arbeitskraft aber seine *eigene*, sodass er selbst das Objekt von sich selbst ist.

557 *MEW* 23, S. 223f.

558 *MEW* 23, S. 221.

> wird. Damit ihr Besitzer sie als Ware verkaufe, muß er über sie verfügen können, also freier Eigentümer seines Arbeitsvermögens, seiner Person sein.[559]

Das gesellschaftlich entscheidende Eigentumsverhältnis ist damit nicht das Verhältnis des Menschen zur Sache, sondern des Menschen zu sich selbst als seiner Arbeitskraft auf der einen Seite und des Menschen zu jedem anderen Menschen als einander gleichberechtigte Warenbesitzer auf der anderen Seite. In seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* spricht Marx von der Arbeit als dem Wesen des Privateigentums.[560] Die durch Kelsen herangezogene Textpassage des dritten Bandes des *Kapitals* ist darüber hinaus, worauf Maihofer richtig hinweist,[561] unvollständig und damit sinnverzerrt wiedergegeben. Zu Beginn des obigen Zitats heißt es nämlich: »Die juristische Vorstellung selbst heißt weiter nichts, als daß«, sodass Marx hier nicht seine eigene Ansicht zum Ausdruck bringt, sondern die Ansicht der bürgerlichen Rechtswissenschaft paraphrasiert. Im Übrigen zielt Marx damit aber nicht auf die bürgerliche Vorstellung vom Eigentum als Verhältnis des Menschen zur Sache ab, sondern auf die Vorstellung ursprünglich isolierter Individuen, die einander freiwillig durch Verträge begegnen. Maihofer schreibt, dass

> die Formulierung »weiter nichts« [...] vielmehr darauf [verweist], daß durch den juristischen Eigentumstitel lediglich eine Potentialität gesetzt ist, beispielsweise einer ökonomischen Verwertung des Grundeigentums.[562]

Marx kritisiert daher insbesondere die universalistisch-idealistische Abstraktion von der historischen Bestimmtheit konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse.[563]

Kelsen schreibt nun Paschukanis die Reproduktion dieses scheinbar auf Marx zurückgehenden Eigentumsverständnisses als natürliches Verhältnis zwischen Person und Sache zu und stützt sich dabei auf Paschukanis' Formulierung, die Warenbesitzer seien vor der gegenseitigen Anerkennung als Privateigentümer in der bürgerlichen Gesellschaft »natürlich auch Eigentümer [gewesen], aber in einem anderen, organischen, außerrechtlichen Sinne«.[564] Hiermit ist auf vorkapitalistische Arbeitsverhältnisse verwiesen, in denen die sich in der warenförmig produzierenden Gesellschaft einstellenden vier Dimensionen der Entfremdung,[565]

559 *MEW* 23, S. 182.
560 Vgl. *MEW* 40, S. 557.
561 Vgl. Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 182f.
562 Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 183.
563 Ebd.
564 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 121 [S. 100].
565 Vgl. dazu ausführlich Elbe, »Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik

die Marx in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* entfaltet, noch nicht (in ihrer Gesamtheit) verwirklicht sind. Die Zuschreibung eines organischen Charakters vorkapitalistischen Eigentums referiert primär auf die erste Entfremdungsdimension, in welcher der Arbeiter von seinem Arbeitsprodukt entfremdet wird, indem dieses nicht in sein eigenes, sondern in fremdes Eigentum – das Eigentum des Kapitalisten – fällt. Damit ist jener bewusste Prozess zwischen Natur und dem auf die Natur einwirkenden Menschen getrennt, welcher für Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* noch zur Sprengung des Herrschafts- und Knechtschafsverhältnisses geführt hat.[566] Gleichzeitig ist der doppelt freie Lohnarbeiter von den Arbeitsmitteln wie auch von den Subsistenzmitteln entfremdet, welche ihm erst vom Kapitalisten in Form von Produktionsmitteln und Entlohnung zur Verfügung gestellt werden.[567] Zwischen dem Arbeiter und seinen Lebensmitteln, die er sich in vorkapitalistischen Verhältnissen seinen Bedürfnissen und Zwecken entsprechend durch unmittelbares Einwirken auf die Natur, das heißt in einem natürlichen oder organischen Sinne, beschafft, steht in der warenförmigen Produktionsweise nun das Eigentum an Produktionsmitteln als »*Lebensmittel* der Arbeit« selbst.[568] Diesen Umstand scheint Paschukanis mit seiner Rede vom vorjuristischen, organischen Eigentum andeuten zu wollen, denn »an und für sich entbehrt die Beziehung des Menschen zur Sache jeder juristischen Bedeutung«.[569] Die »Gegenüberstellung von Ding und Subjekt« ist daher nur insofern »Schlüssel zum Verständnis der Rechtsform«,[570] als der Mensch in bürgerlichen Verhältnissen »*nur*

der politischen Ökonomie«, in: I. Elbe/P. Hogh/Ch. Zunke (Hg.), *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2012, Oldenburg 2014.

566 So heißt es etwa in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 154: »Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* ist zugleich *die Einzelnheit* oder das reine Für-sich-sein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, *als seiner selbst*.« Das Verhältnis vom Herrn zum Knecht und vom Knecht zum Herrn spiegelt jedoch feudalistische Verhältnisse wider, worauf auch Hans Georg Gadamer in Hans Georg Gadamer, »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda/Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 239 hinweist: »Hegel beschreibt in seiner Dialektik der Knechtschaft nicht den Lohnarbeiter, sondern weit eher den leibeigenen Bauern und Handwerker. [...] Die eigentliche Funktion der Arbeit für das Selbstbewußtsein erfüllt sich eben in der *nicht-entfremdeten* Arbeitswelt.« (Hervorhebung L.L.O.).

567 Vgl. *MEW* 40, S. 513.

568 *MEW* 40, S. 512. Vgl. auch Elbe, »Entfremdete und abstrakte Arbeit«, S. 5.

569 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 121 [S. 100f.].

570 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 111 [S. 89].

bestimmt wird, indem er einem Ding gegenübergestellt wird, das heißt als Subjekt« (Hervorhebung L.L.O.).[571]

Bei Kelsen heißt es weiter:

> Paschukanis glaubt, er habe die bürgerliche Rechtsideologie durchschaut, wenn er im Rechtssubjekt den idealisierten Warenbesitzer und im Rechtsobjekt die in einem abstrakten Nebel verhüllte Ware erkennt. Allein das ideologische Moment liegt nicht in der zu weit getriebenen Abstraktion der bürgerlichen Rechtstheorie, sondern in der Bestimmung des Rechtsverhältnisses als Verhältnis zwischen Mensch und Sache.[572]

Im ersten Satz begegnet uns erneut die reduktionistische Interpretation der Rechtssubjektivität, welche der im Warentausch inbegriffenen, weil ihn bedingenden und durch ihn bedingten, Bezugsform auf isolierte private, einander gleiche und freie Individuen keine Eigenständigkeit zuschreibt. Ein solcher Reduktionismus übersieht aber gerade die Wechselwirkung zwischen Recht und Ökonomie wie auch die reale Dimension des ideologischen Phänomens des Rechts bzw. der Rechtssubjektivität. Die Entlarvung der bürgerlichen Rechtstheorie – und darüber hinaus freilich auch des bürgerlichen Rechts als solches – besteht im Aufzeigen des verdinglichten Charakters gesellschaftlicher Verhältnisse und im Ausweisen dieser Verdinglichung als notwendige Folge der konkreten historischen Beschaffenheit der wertförmigen Gesellschaft. Das Rechtssubjekt bei Paschukanis ist also gerade nicht durch eine »zu weit getriebene Abstraktion« bestimmt, sondern der dem Warentausch immanente Bezug auf abstrakt Freie und Gleiche wird im Rechtssubjekt als Kontingenz der warenförmigen Gesellschaft bestimmt. Die Subjektform ist sehr wohl Abstraktion, jedoch in dem Sinne, dass sich die Abstraktion einerseits nur über die einzelnen Individuen verwirklicht, sie also konkrete Allgemeinheit ist, und andererseits gerade nicht Abstraktion von den sie bedingenden gesellschaftlichen Verhältnissen ist. Sie ist konkrete Allgemeinheit der wertförmigen Gesellschaft. Paschukanis versteht zwar das Eigentum im vorkapitalistischen Kontext im organischen Sinn als Verhältnis zwischen Mensch und Sache, spricht jedoch sämtlichen Formen vorkapitalistischen »Rechts« den Rechtscharakter ab. Das organische Eigentum als ausschließliches Verhältnis zwischen Mensch und Sache ist aus diesem Grund schlichtweg kein *Rechts*verhältnis im bürgerlichen Sinn. Mit Paschukanis kann daher Kelsen in Bezug auf die bürgerliche Rechtstheorie zugestimmt werden, wenn dieser das ideologische Moment des (rechtstheoretischen Begriffs des) Rechtsverhältnisses

571 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 112f. [S. 91].

572 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 124.

darin erblickt, ein Verhältnis von Mensch zu Mensch als Verhältnis von Mensch zur Sache darzustellen.[573]

Die Herrschaft des Menschen über die Sache bzw. die Natur hält Kelsen demgegenüber für unproblematisch und demnach für nicht idealisierungsbedürftig.[574] Von umweltschutztechnischen und tierethischen Indikationen abgesehen, ist eine derartige Sichtweise insofern problematisch, als sie die in der bürgerlichen Ökonomie beliebte Robinsonade reproduziert.[575] Die Vorstellung des Verhältnisses eines isolierten Menschen zur Natur indiziert bereits insofern die von Kelsen für entbehrenswert gehaltene Idealisierung, als der menschliche Zugriff auf die Natur immer schon in Kooperation stattfand.[576] Für die dem dialektischen Materialismus entgegengesetzte universalistische Abstraktion von der historischen Realität ist daher die Robinsonade ein treffendes Beispiel.

Aber auch in der Anerkennungstheorie entdeckt Kelsen eine Spielart bürgerlich-ideologischer Rechtstheorie, die im Ergebnis auf eine Herleitung des objektiven aus dem subjektiven Recht abzielt und auf diese Weise das Eigentum als die Sphäre der privaten Freiheit gegen den Staat als die Sphäre der Macht schützen will.[577] Exakt hierin verortet Kelsen die Funktion der Konzeption des Eigentums als organisches, das heißt *vor* der staatlichen Ordnung situiertes, Verhältnis zwischen Mensch und Sache. Auf diese Funktion des bürgerlichen Eigentums (nicht bloß der *Theorie* des Eigentums!) weist Menke hin, wenn er im Hinblick auf John Locke formuliert: »Der Schritt zur spezifisch bürgerlichen Konzeption des Eigentums als eines subjektiven Rechts besteht nun darin, das Eigentum

573 Vgl. Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 124.

574 Ebd.

575 Vgl. auch Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 125 [S. 104].

576 Eindringlich betont dies etwa der Zoologe und Verhaltensforscher Frans de Waal in seiner Studie *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. Dort steht gleich zu Beginn: »In Wirklichkeit gab es nie einen Zeitpunkt, von dem an wir asozial waren: Als Nachkommen von höchst sozialen Vorfahren – einer langen Ahnenreihe von Tier- und Menschenaffen – leben wir schon immer und ewig in Gruppen. Freie und gleichberechtigte Einzelne hatte es nie gegeben. Schon von Beginn an […] waren wir wechselseitig voneinander abhängig, aneinander gebunden, nicht gleichberechtigt. Wir entstammen einer langen Ahnengalerie von hierarchischen Tieren, für die das Leben in Gruppen keine Option, sondern Überlebensstrategie war. Jeder Zoologe würde unsere Art als *notwendigerweise gesellig* klassifizieren.« (Frans de Waal, *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, München: Carl Hanser 2008, S. 22.

577 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 123f.

auf einen Grund *vor* dem Recht zu stellen«.[578] Eine solche Kritik am Naturrecht formuliert auch Paschukanis an vielen Stellen seiner Schrift,[579] sodass nicht davon gesprochen werden kann, er liefere sich »einer der gefährlichsten unter den bürgerlichen Rechtsideologien«[580] aus, indem er das Eigentum als Produkt »der eigenen vorjuristischen Geschichte«[581] begreift. Dies ist lediglich ein Hinweis auf die das Vorgehen des dialektischen Materialismus, weder aber Affirmation des in der vorjuristischen Geschichte zu beobachtenden organischen Eigentums noch Legitimierung des gegenwärtigen Eigentums.

Dem Eigentum als Anerkennungsverhältnis stellt Kelsen eine Ausschließungstheorie des Eigentums gegenüber, die entgegen der herrschenden bürgerlichen Lehre das Eigentum nicht positiv besetzt, sondern rein negativ fasst. Den Akt der Anerkennung hingegen versteht Kelsen als »real-psychologisch[]«, vermittels dessen eine »Erklärung der Seinsgeltung der Normen«, eine »Bejahung der Rechtsordnung« vollzogen wird.[582] Auch nicht die »ausschließliche[] Herrschaft einer Person über eine Sache« bzw. die ausschließliche Verfügungsgewalt, sondern der Ausschluss aller Nichteigentümer vom Zugriff auf und von der Verfügung über die im Eigentum stehende Sache soll das Eigentum im Wesentlichen bestimmen.[583] »Allein dagegen wehrt sich die traditionelle Rechtslehre auf das entschiedenste, das subjektive Recht, das ist die Berechtigung des einen, nur als Reflex der Rechtspflicht der anderen gelten zu lassen«.[584] Das Primat des subjektiven Rechts als Berechtigung und das heißt als Instrumentarium bürgerlicher Freiheit ist der ideologische Irrglaube an die emanzipatorische Kraft der formellen Freiheit und Gleichheit, den

578 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 210. Auf S. 211 heißt es weiter: »Die radikale Differenz des bürgerlichen Eigentums vom traditionellen liegt nicht in irgendwelchen Inhalten, sondern in seiner Begriffsstruktur – in der Struktur seiner Normativität: Während im traditionellen Eigentum sein normativer Grund und sein normativer Gehalt zusammenfallen – die private Entscheidung des Eigentümers ist berechtigt, weil sie richtig ist: ein Werk der Tugend, zu der die Rechtsordnung erzieht –, fallen sie im bürgerlichen Eigentum auseinander. Das bürgerliche Eigentum ist ein Recht *auf* (auf, nicht aus: das natürliche Eigentum ist die Grundlage, nicht der normative Grund) natürliches Eigentum; ein Recht, das das natürliche Eigentum schützt und sichert.«

579 Vgl. beispielsweise Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 114, S. 123, S. 143.

580 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 126.

581 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 122 [S. 101].

582 *HKW* 3, S. 34.

583 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 136.

584 Ebd.

Kelsen in der Reduktion vom subjektiven auf das objektive Recht enthüllt.[585] Auch die Zurückführung der Sachherrschaft auf eine Herrschaft über Menschen in dem Sinne, dass das Eigentum alle übrigen Menschen vom Zugriff auf dasselbe ausschließt und auf diese Weise Ausbeutung vermittelt,[586] ist als ideologiekritische Leistung zu verzeichnen, wenngleich eine genaue Bestimmung dessen, was unter Ausbeutung über die Ausschließungsfunktion hinaus zu verstehen ist, ausbleibt.

Zwei Einwände lassen sich jedenfalls gegen ein derartiges Eigentumsverständnis vorbringen. Der erste Einwand wird von Paschukanis explizit formuliert und wurde oben bereits thematisiert. Er besteht darin, dass »in diesen abstrakten Verboten [...] der Begriff des Eigentums jeden lebendigen Sinn [verliert] und [...] sich von der eigenen vorjuristischen Geschichte los[sagt].«[587] Die Ausschließungstheorie konstruiert das Eigentum also »rein formell«.[588] Der zweite Einwand ist bei Paschukanis höchstens angelegt und daher im Folgenden zu explizieren, gibt aber Auskunft über das reduktionistische Ausbeutungsverständnis Kelsens. Die Ausschließungstheorie fingiert den Gebrauchswert als das wesentliche Moment des bürgerlichen Eigentumsverhältnisses,[589] wenn sie Ausbeutung mit dem Ausschluss vom Gebrauch bzw. der Verfügung über das Eigentum identifiziert. Dabei liegt dieser Sicht aber ein ganz simples – und verkehrtes – Verständnis vom Gebrauchswert zugrunde, der allein auf das konstante Kapital bzw. Produktionsmittel wie Liegenschaften, Maschinen, Stoffe bezogen ist. Dieser soll offenbar darin bestehen, eben diese Produktionsmittel – unter Ausschluss aller anderen Nichteigentümer – zu *benutzen,* um Mehrwert zu schöpfen.

Die entscheidende Rolle der Arbeitskraft, das heißt die Besonderheit des Gebrauchswertes der Arbeitskraft in der Mehrwertproduktion, wird auf diese Weise ignoriert. Wir sehen uns zudem an den »Schatzbildner« erinnert, der sich vom Kapitalisten entschieden abhebt.[590] Denn jener, der Schatzbildner, hält das Produkt der sogenannten ersten Metamorphose, das ist aus der Sicht des Verkaufenden der Verkauf der Ware als Gebrauchswert gegen Ware als Tauschwert bzw. Geld (W-G),[591] fest und tritt damit nicht mehr in die zweite Metamorphose, das wäre aus der

585 Dies wird uns weiter unten im Zusammenhang mit dem Rechtsstaat als Pleonasmus beschäftigen.

586 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 136.

587 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 122 [S. 101].

588 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 121 [S. 101].

589 Vgl. auch Peter Römer, »Die Kritik Hans Kelsens an der juristischen Eigentumsideologie«, in: Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Koller (Hg.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, S. 97, S. 100f.

590 Vgl. *MEW* 23, S. 144ff.

591 Diese Verdopplung der Ware in Ware und Geld wurde im Rahmen der Wertformanalyse unter 2.2.4. schon behandelt.

Sicht des vormals Verkaufenden nun der Kauf einer Ware als Gebrauchswert mit der soeben erhaltenen Geldware (G-W), ein. Damit vermittelt das Geld nicht mehr die Warenzirkulation,[592] sondern schließt diesen Prozess »als absolutes Dasein des Tauschwerts oder allgemeine Ware« ab.[593] Weder im konstanten Kapital noch in der Hortung von Geld liegt die mehrwertschöpfende Kraft, diese entspringt allein dem Gebrauch der Ware Arbeitskraft. Nun bedarf der Gebrauch der Arbeitskraft aber nicht des Ausschlusses aller Lohnarbeiter vom Eigentum (den Produktionsmitteln), sondern im Gegenteil liegt der Gebrauch der Arbeitskraft darin, die Lohnarbeiter in den Gebrauch der Produktionsmittel miteinzuschließen. Diesen werden die Produktionsmittel *zur Verfügung gestellt*. Dies schreibt auch Peter Römer:

> Die Ausschließungstheorie kann allenfalls die ökonomische Funktion des kleinen, persönlichen Eigentums [...] widerspiegeln. Von dieser Theorie wird verdeckt, daß durch das Eigentumsrecht Aneignungsprozesse organisiert werden. Das Privateigentum in einer kapitalistischen Gesellschaft muß also die Möglichkeit eröffnen, Andere nicht nur von dem Eigentumsobjekt auszuschließen sondern sie im Gegenteil in das Eigentum ›einzuschließen‹.[594]

Die Ausschließungstheorie isoliert den Eigentümer von den Nichteigentümern und verkennt sohin die eigentliche Funktion des Eigentums. Freilich sind die Lohnarbeiter formell vom Eigentum ausgeschlossen, doch sind sie, um mit Römer zu sprechen, »mit den Produktionsmitteln verbunden«.[595] Zwar ist der Ausschluss der Lohnarbeiter vom Eigentum an den Produktionsmitteln im Sinne ihrer doppelten Freiheit Voraussetzung für die Ausbeutung, diese vollzieht sich aber in der Aneignung des vom Lohnarbeiter erzeugten Mehrwerts durch den Eigentümer der Produktionsmittel. Bei Menke findet sich eine treffende Formulierung der wechselseitigen Interdependenz zwischen Ausschluss und Einschluss ins Eigentum:

> Der andere wird von der Entscheidung über die eigene Sache ausgeschlossen, um gerade dadurch in das Herrschaftsgebiet des Privateigentümers »internalisiert« zu werden: Im proprietären Ausschluß des anderen geht es um die »Einsaugung von dessen ›Rechtssphäre‹ in die Sphäre des Eigentums«. Das bürgerliche Eigentum ermächtigt das Subjekt, seine ausgrenzende Entscheidungsmacht zu »entgrenzender Herrschaft« (Ulrich K. Preuß) über die anderen zu nutzen.[596]

592 Vgl. *MEW* 23, S. 118ff.
593 *MEW* 23, S. 150.
594 Römer, »Die Kritik Hans Kelsens an der juristischen Eigentumsideologie«, S. 97.
595 Ebd.
596 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 214.

Der simplifizierende Vorwurf von Reduktionismen wie die Identifikation von Norm und Rechtsverhältnis oder die Identifikation von Rechtssubjekt und Warenbesitzer verfehlen Paschukanis' Grundanliegen. Das vollständige Ineinanderklappen der jeweils beiden Seiten würde eine eigenständige Untersuchung der *Form* des Rechts überflüssig machen, die sich doch erst im Wechselspiel dieser Gegensätzlichkeiten konstituiert. Die bürgerliche Rechtsform ist gerade durch ihre begriffsinterne Vermittlung zwischen ihrer Normativität und ihrem geschichtlich-gesellschaftlichen Ursprung das, was sie ist: Freiheit und Gleichheit kennzeichnen jene Normativität, die sich im ökonomischen Verhältnis der Warenbesitzer als Rechtsverhältnis realisiert. Gleichzeitig vermittelt diese Normativität eine ihrem Inhalt entgegengesetzte Dynamik der Ausbeutung. Recht ist nicht einfach blanke (Klassen-) Herrschaft und wer den Schleier des Rechts hebt, dem blickt zuallererst nicht das Gorgonenhaupt der Macht entgegen, sondern die Realität, die dem Inhalt des Rechts durchaus entspricht: Wir *sind* frei und gleich. Genau *darin* sind wir aber zugleich unfrei und ungleich. Diese »Doppellogik« des bürgerlichen Rechts besteht also darin, dass der soziale Inhalt der Unterdrückung und Ausbeutung in die Form der Gleichheit gegossen ist.[597] Die »Fratze im Bestehenden« (Adorno) lässt sich nicht wie ein Schleier heben,[598] eine Befreiung von ihr setzt die Befreiung von der materiellen Wirklichkeit der Rechtsform voraus, welche sich im unmittelbaren Bewusstsein als Rechtsfetisch niederschlägt. Bei Paschukanis lesen wir: »Die Macht eines Menschen über den anderen wird als Macht des Rechts in die Wirklichkeit umgesetzt, das heißt als die Macht einer objektiven unparteiischen Norm.«[599] Hervorzuheben ist der Begriff *Wirklichkeit*, der dem (bloßen) *Schleier* des Rechts fundamental entgegengestellt ist. Paschukanis identifiziert nicht den normativen Gehalt des Rechts mit dem Rechtsverhältnis, vielmehr entlarvt er ihn als Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse.[600] Gleichzeitig ist die Normativität des Rechts aber keine ideologische Fiktion, bloße Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins,[601] sondern faktische Rea-

597 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 269.

598 So aber Menke, *Kritik der Rechte*, S. 406.

599 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 143 [S. 124].

600 Nicht aber in dem Sinne, wie es offenbar Dieter Kühne, *Der marxistisch-sozialistische Rechtsbegriff. Eine kritische Stellungnahme*, Berlin: Duncker & Humblot 1985, S. 47 versteht, der den Einfluss gesellschaftlicher Verhältnisse ausschließlich auf den *Inhalt* des Rechts bezieht: »Anders als die Reine Rechtslehre […] geht die marxistische Rechtskonzeption von einem Determinationszusammenhang zwischen sozialen Zuständen und dem Inhalt der Normen aus.«

601 Vgl. etwa Kühne, *Der marxistisch-sozialistische Rechtsbegriff*, S. 44ff. und Peter Higi, *Sein und Sollen in der marxistischen Rechtstheorie unter Berücksichtigung des marxistischen Wissenschaftsverständnisses*, Zürich:

lität bzw. »Faktizität von Normativität« und als solche Moment der Totalität der Gesellschaft.[602]

2.4.3 Reproduktion bürgerlicher Ideologie II: Die Kritik am Dualismus von Recht und Staat

2.4.3.1 Jeder Staat ist Rechtsstaat

Weiter oben haben wir gesehen, dass der Staat bei Paschukanis nicht aus dem Recht im wortwörtlichen Sinne *abgeleitet*, sondern vielmehr als notwendige Seite der Rechtsform, als die den allgemeinen Äquivalenzcharakter der Rechtsform gewährleistende Zwangsgewalt begriffen wird.

Anders fasst Kelsen das Verhältnis von Recht und Staat, denn weder sei der Staat aus dem Recht noch das Recht aus dem Staat ableitbar. Der Staat – das ist aus der Perspektive der Reinen Rechtslehre eine bloße Fiktion. Es ist gerade die Annahme einer »von der Rechtsordnung unabhängige[n] Existenz« des Staates,[603] welche die traditionelle Lehre vom Dualismus von Staat und Recht kennzeichnet. Ebenfalls der traditionellen Lehre, genauer Georg Jellinek, entnommen, ist die sogenannte Drei-Elemente-Lehre des Staates, wonach der Staat die Einheit von Staatsvolk, Staatsgebiet und Staatsgewalt bezeichnet. Dem widerspricht auch Kelsen nicht, doch bestimmt er diese Begriffe entgegen einer soziologischen, politikwissenschaftlichen oder philosophischen Bestimmung als »Geltung und Geltungsbereiche einer Rechtsordnung«.[604] Allein hierin liegt bereits eine ideologiekritische Leistung, die dem gegenwärtig wieder erstarkenden Nationalismus radikal entgegentritt: Das Staatsvolk ist keine Kultur-, Sprach- oder Verfassungsgemeinschaft und schon gar keine Blut- und Bodengemeinschaft, es ist eine rein rechtliche Bestimmung, die den personalen Geltungsbereich einer Rechtsordnung verkörpert.[605] Entgegen Patriotismus und Nationalismus hält Kelsen fest: »Die Frage, ob ein Mensch zu einem Staat gehört, ist keine psychologische, sondern eine Rechtsfrage.«[606] Daneben bildet das Staatsgebiet den räumlichen Geltungsbereich und die Staatsgewalt die Geltung einer effektiven Rechtsordnung.[607] Der Staat ist die geltungstechnische Spezifizierung der

Polygraph 1988, S. 120ff., die die marxistische Rechtstheorie in diesem vereinfachten Sinn verstehen.

602 Buckel, *Subjektivierung und Kohäsion*, S. 77.

603 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 288.

604 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 290.

605 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 291.

606 Ebd.

607 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 292.

Rechtsordnung, ist daher selbst bloß die »relativ zentralisierte, in ihrem räumlichen und zeitlichen Geltungsbereich beschränkte, souveräne und völkerrechtsunmittelbare, im großen und ganzen wirksame Rechtsordnung«.[608] Kelsen dekonstruiert aber auch den sich zu Patriotismus und Nationalismus komplementär verhaltenden Begriff der Gemeinschaft: Diese sei gerade kein soziales oder psychologisches Phänomen wechselseitigen Zusammenhalts, sondern selbst nur eine normative Ordnung, sohin die Rechtsordnung.[609]

Fraglich bleibt, ob in dieser »methodenkritischen Auflösung« nicht dennoch die Begriffe Gesellschaft und Staat vereinseitigt werden:[610] Was den Begriff der Gesellschaft betrifft, so führt die Reduktion auf ein rein normatives Element zu einer Verengung und Vereinseitigung der gesellschaftlichen Totalität auf das Recht; was den Begriff des Staates betrifft, so führt die Identität von Recht und Staat zu einer Vernachlässigung der politischen Sphäre bzw. der Eigenart der politischen Gewalt gegenüber dem Recht. Dass Kelsen der Auflösung des Dualismus jedoch ausschließlich innerhalb der Rechtswissenschaft Geltung zuschreibt, wäre angesichts der disziplinübergreifenden Dimension dieser Ideologie und dem umfassenden ideologiekritischen Gestus des Kelsen'schen Werks inkonsequent.

Die Existenz des dualistischen Ideologems in der traditionellen Rechts- und Staatslehre beruht nach Kelsen auf dessen Rechtsfertigungsfunktion: Denn um den Staat als *Recht*sstaat zu rechtfertigen, muss er als vom Recht verschieden vorgestellt werden; es ist sohin ein Rechtsstaat, »der sich dadurch rechtfertigt, daß er das Recht fertigt«.[611] Wird aber der Staat als die vom Recht verschiedene Sphäre bloßer, das heißt faktischer Gewalt vorgestellt, muss im Umkehrschluss das Recht als die jenseits der Gewalt angesiedelte Sphäre der guten oder gerechten Ordnung erscheinen. So involviert die Verengung des Begriffes des Rechtsstaates auf die liberale, rechtsstaatliche Demokratie »die Annahme, daß nur eine so geartete Zwangsordnung als eine ›wahre‹ Rechts-Ordnung angesehen werden kann«.[612] Genau dies ist aber, so Kelsen, »ein naturrechtliches Vorurteil«, das der Legitimierung der eigenen Zwangsordnung als gerecht und gut dient.[613]

608 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 293.
609 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 290.
610 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 320.
611 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 288.
612 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 321.
613 Ebd.; vgl. den ähnlichen Gedanken Kelsens bezüglich der moralischen Rechtfertigung des Rechts unter 3.3.2.3.

2.4.3.2 Ein Zugleich von Identität und Dualität: Staat und Recht als Wechselverhältnis

Paschukanis und Kelsen sind sich darin einig, dass der bürgerliche Staat immer auch zugleich Rechtsstaat ist, wenn auch als Resultat unterschiedlicher Überlegungen: im ersten Fall, weil die Staatsgewalt in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis zum Recht steht, im zweiten Fall, weil Staat und Recht im Verhältnis der Identität gedacht werden. So schreibt auch Paschukanis, der Rechtsstaat sei »*fata morgana*, aber eine der Bourgeoisie sehr bequeme«.[614] In Übereinstimmung mit Deckers Überlegungen zur Demokratie als perfekte Form bürgerlicher Herrschaft erweist sich auch für Paschukanis die Ideologie des Rechtsstaates deswegen als besonders vertrackt, weil sie die objektive Wirklichkeit zwar nicht vollständig widerspiegelt, sich aber doch wesentlich auf diese stützt.[615] Der Staat ist bei Paschukanis weder Instrument der Unterdrückung durch die herrschende Klasse wie bei Lenin noch Instrument der Beförderung sozialpolitischer Anliegen wie in der Sozialdemokratie.[616] All dies *kann* der Staat sein und empirisch hatte und hat der Staat auch diese Funktionen, allerdings betreffen sie nicht den notwendigen Kern, den *Begriff* des bürgerlichen Staates. Diesen verortet Paschukanis entgegen dem instrumentalistischen Trend zeitgenössischer Staatsauffassungen in einer spezifischen Allgemeinheit, der »Form eines unpersönlichen, von der Gesellschaft losgelösten Apparats der öffentlichen Macht«,[617] einer Gewalt, »die keinem im besonderen gehört, über *allen* steht und sich an *alle* richtet«.[618] Paschukanis hebt sich explizit davon ab, den Staat als bloßes Instrument der herrschenden Klasse zu begreifen, sohin auch von der oberflächlichen Ideologiekritik, die Allgemeinheit des Staates sei der bloße Schleier partikularer Interessen. Die unpersönliche, öffentliche Gewalt des bürgerlichen Staates, diese »neutrale Form« vermittelt und reproduziert die kapitalistische Struktur der Gesellschaft.[619] So besteht auch keine Identität zwischen der Unterwerfung des Arbeiters unter den Kapitalisten und der Unterwerfung des Arbeiters als Staatsbürger unter den Staat. Letztere Unterwerfung ist nicht die ökonomische Unterwerfung »nur in eine ideologisch verdoppelte Form gekleidet«, gerade weil »hier ein besonderer, von den Vertretern der herrschenden Klasse getrennter

614 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 146 [S. 127].

615 Peter Decker, *Demokratie. Die perfekte Form bürgerlicher Herrschaft*, München: Gegenstandpunkt 2013; Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 146 [S. 127]

616 Vgl. Lenin, *Staat und Revolution*, S. 15.

617 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 139 [S. 120].

618 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 145 [S. 126].

619 Siehe auch Elbe, »Der Staat des Kapitals«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, S. 52.

Apparat vorhanden ist, der über jedem einzelnen Kapitalisten steht und als unpersönliche Kraft figuriert«.[620] Diese beiden Unterwerfungen sind aber auch deswegen nicht dasselbe, weil der bürgerliche Staat nicht jedes einzelne ökonomische Ausbeutungsverhältnis vermittelt, wäre dem so, könnte der Arbeiter schwerlich als doppelt frei gedacht werden.[621]

Damit ist, wie Elbe treffend erkennt, der Staat bei Paschukanis sowohl Rechtsstaat als auch Klassenstaat:

> Aufgrund des […] dialektischen Ineinanders von Freiheit/Gleichheit auf der Ebene der Zirkulation und Unfreiheit/Ungleichheit auf der Ebene der Produktion erhalte der bürgerliche Staat seinen Doppelcharakter als Rechts- und Klassenstaat, der *aufgrund* seiner Rechtsstaatsfunktion, der *wirklichen* neutralen Garantie des Privateigentümerstatus *aller* Warenbesitzer, zugleich die Reproduktionsbedingungen des Klassenverhältnisses garantiere.[622]

Damit entgeht Paschukanis den Begründungsdefiziten von Leninismus und Sozialdemokratie, denn ersterer kann nicht begründen, wieso die Klassenherrschaft nicht die Form unmittelbar faktischer Unterdrückungsverhältnisse behält, sondern die Form des Rechtsstaates annimmt, zweitere kann nicht begründen, wieso die rechtsstaatliche Form den Klasseninhalt notwendigerweise reproduziert.[623] Man könnte daher mit Karl Held den bürgerlichen Staat als »die politische Gewalt der kapitalistischen Gesellschaft«[624] bezeichnen, die als öffentliche Gewalt die Rechtsform als »objektive[] unparteiische[] Norm« garantiert und vermittelt.[625] So lesen wir auch bei Alexander Neupert, dass »die Rechtsform ihrer Durchsetzung als Gesetz [bedarf]«.[626]

Jenseits dieses Vermittlungs- und Reproduktionszusammenhanges zwischen bürgerlicher Staatsgewalt und ökonomischem Ausbeutungsverhältnis findet sich bei Paschukanis jedoch keine weitere Ausdifferenzierung der Staatsform. Die Vereinigung der Gesellschaft im ideologischen Begriff der Nation und die Stellung des Nationalstaats im internationalen Konkurrenzgefüge sowie die spezifischen Machtmechanismen des Staats (Polizei, Gefängnis, Bürokratie, Erhebung von Geld zur Währung, Verhältnis von Bürgerschaft und Staat in der Demokratie,

620 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 141 [S. 121].
621 Ebd.
622 Elbe, »Der Staat des Kapitals«, S. 55; denselben Gedanken formuliert Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 141 [S. 121f.].
623 Vgl. Elbe, »Der Staat des Kapitals«, S. 58 sowie Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 139 [S. 119f.].
624 Held, *Der bürgerliche Staat*, S. 8.
625 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 143 [S. 124].
626 Alexander Neupert, *Staatsfetischismus. Rekonstruktion eines umstrittenen Begriffs*, Münster: LIT 2013, S. 102f.

Bio- und Bildungspolitik, Differenzierung zwischen dem Staat als Hoheitsträger und Privatakteur usf.) werden nicht weiter analysiert. Gegenüber der normativistischen Identitätsthese Kelsens, in welcher der Staat auf das Recht als ein geschlossenes System von Normen zurückgeführt wird und also »überhaupt nur als gedanklicher Gegenstand [existiert]«,[627] zeichnet Paschukanis die spezifischen Verflechtungen zwischen Staat und Recht entlang der Gesetzesform, der Setzung von Freiheit und Gleichheit und der Festlegung der Form der Interessenverfolgung im Privateigentum nach. Weder der Begriff der Dualität noch der Identität sind in der Lage ein solches Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung auf den Begriff zu bringen, vielmehr entspringen diese Begrifflichkeiten ihrerseits wieder einem dichotomen, den Widerspruch vermeidenden Denken.

2.5 Zwischenfazit

Die Fetischkritik der Ware bei Marx sowie die Fetischkritik der Rechtsform bei Paschukanis verfolgen ebenso wie die Begründung des Rechts durch die Grundnorm bei Kelsen das Ziel, als natürlich erscheinende, in Wahrheit jedoch gesellschaftliche Phänomene zu dechiffrieren. So ist der Wert nicht Natureigenschaft der Warenkörper und die Rechtssubjektivität nicht angeborene Fähigkeit des Menschen, sondern einer spezifisch verfassten Gesellschaftsform verschrieben. Gleichwohl lässt die Enthüllung des natürlichen oder naturrechtlichen Schleiers bei Kelsen das Gorgonenhaupt der Macht, also bewusst gesetzte (Macht-) Akte der Interessenverfolgung Einzelner hervortreten, während bei Marx und Paschukanis vornehmlich Strukturen der warenförmigen Gesellschaft und deren systemnotwendige Folgen zum Vorschein gelangen. Dieses emanzipatorische Anliegen hat unter der selbst gesetzten methodischen Einschränkung der Sein-Sollen-Dichotomie bei Kelsen im Hinblick auf die *Geltung* des Rechts eine Grenze. Eine dieserart formulierte Kritik am Naturrecht ist aber jedenfalls das Begreifen von Macht und Herrschaft als Kontingenz.

Das zweite Moment einer Gemeinsamkeit betrifft die Funktion der Grundnorm bei Kelsen und der Rechtssubjektivität bei Paschukanis. Die Grundnorm ist die einheitsstiftende Instanz des positiven Rechts,[628] indem sie als transzendentallogische Bedingung die Deutung als System gültiger Normen ermöglicht.[629] In der *Allgemeinen Theorie der Normen* schreibt Kelsen von der Grundnorm als einer Fiktion, die »von dem Bewußtsein begleitet wird oder doch begleitet werden soll, daß ihr die

627 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 148 [S. 128].

628 Vgl. Walter, »Entstehung und Entwicklung des Gedankens der Grundnorm«, in ders. (Hg.), *Schwerpunkte der Reinen Rechtslehre*, S. 47.

629 Vgl. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 205.

Wirklichkeit nicht entspricht«.[630] Die Rechtssubjektivität bei Paschukanis fungiert demgegenüber als Bedingung der Möglichkeit des Warentausches und ebenso ist der Warentausch Bedingung der Möglichkeit des Rechtsverhältnisses. Paschukanis schreibt, dass das »Rechtsverhältnis a priori undenkbar« ist »ohne sein materielles Substrat in der Person des egoistisch wirtschaftenden Subjekts«.[631] Dieses materielle Substrat ist zunächst Realität, denn die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind auf eine wertförmige Interaktion verwiesen, in der sie als egoistische Warenbesitzer aufeinandertreffen. Gleichzeitig birgt diese Form der Gesellschaftlichkeit Dimensionen der Entfremdung in sich, sodass hinsichtlich des Menschen als egoistisch wirtschaftendes Subjekt von einer Fiktion gesprochen werden muss. Diese Fiktion oder allgemeiner gesprochen diese Freiheits- und Gleichheitsideologie, die die Rechtssubjektivität kennzeichnet, ist also falsch und wahr zugleich bzw. erst in der Dialektik dieser Gegensätze wird die Rechtssubjektivität als solche und also das Recht als *bürgerliches* begreiflich.

In gewisser Weise beeinflusst auch die Grundnorm die seinsmäßige Realität, denn zum einen ist sie als bloße Denkvoraussetzung die Geltungsbegründung der positiven Sollensordnung, zum anderen begründet sie damit aber zugleich ein Sein: die real existierende Ordnung. »Das Bestreben, die Idee der äußeren Regelung zum grundlegenden logischen Moment im Recht zu machen, führt zur Identifizierung des Rechts mit der autoritär festgesetzten gesellschaftlichen Ordnung.«[632] Es geht hierbei nicht um eine *ethische* Legitimierung der bestehenden Ordnung – wie der gängigste Einwand gegen Kelsen lautet –,[633] sondern um eine epistemologische. Im Akt des durch die Grundnorm vermittelten Erkennens der Ordnung als normative, das heißt als Rechtsordnung, wird zugleich die faktische Ordnung als Rechtsordnung erkannt.[634] Faktizi-

630 Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, S. 207; Walter gibt in »Entstehung und Entwicklung des Gedankens der Grundnorm«, S. 47–59 einen groben Überblick über die verschiedenen Grundnorm-Konzeptionen in den Schaffensperioden Kelsens.

631 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 92.

632 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 101.

633 Vgl. gegen den Einwand, der Rechtspositivismus legitimiere bzw. habe Unrechtsregime, allen voran das nationalsozialistische, legitimiert Walter Ott/Maria Anna Rea-Frauchiger, *The Varieties of Legal Positivism. The Hitler Argument and Other Objections to Legal Positivism*, Zürich/St. Gallen: Dike 2018, S. 203–248; vgl. auch Jabloner, »Buchbesprechung *Walter Ott/Maria Anna Rea-Frauchiger*, The Varieties of Legal Positivism. The Hitler Argument and Other Objections to Legal Positivism, Zürich/St. Gallen: Dike Verlag AG 2018, 337 S, 93,00 €, ISBN 978-3-03751-808-3«, *Zeitschrift für Öffentliches Recht* 2020/75, S. 456f.

634 Vgl. auch Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, S. 51.

tät und Normativität sind dabei zwar aus der Perspektive der Sein-Sollen-Dichotomie differenziert, aber auch aufeinander verwiesen, da die Begründung der Normativität immer auch die Begründung eines seinsmäßigen Zustandes *als* normativ impliziert. Darin liegt eine zwar wertneutrale, jedoch epistemische Affirmation des schon Bestehenden, insofern dieses Bestehende in Rechtsform gesetzt wird bzw. insofern dieses Bestehende im Rekurs auf die Grundnorm normativ gedeutet werden kann. Menke etwa nennt dies die »Legalität des Rechts«.[635] Hans Mayer ist jedoch darin zuzustimmen, dass es ein Denkfehler ist,

> diese aus dem Grundsatz der Positivität sich ergebende Konsequenz als politische Identifizierung der Reinen Rechtslehre mit den Zielen und den Methoden der von ihr als positiv geltend erkannten und wissenschaftlich bearbeiteten konkreten Rechtsordnung aufzufassen.[636]

Die Kritik besteht also nicht darin, dem Positivismus die politische/ethische Identifikation mit dem, was er als Bestehendes erkennt, anzulasten, sondern darin, dass er dieses Bestehende als Unmittelbarkeit festhält, dieses also auch nicht weiter auf seine Bedingungen und seine Genese hin befragt. Damit beschränkt sich die positivistische Kritik in ihrem Umfang immer schon selbst auf die Positivität des Bestehenden. In diesem Sinne verstehe ich auch Cerroni, der schreibt, dass »der Vorwurf, den man Kelsen hier machen muß«, der ist, dass er »dem modernen gesellschaftlichen Organismus, *so, wie er ist*, einen Wert zuerkennt und gleichzeitig das, was moralisches Prinzip (Ideologie) oder bloßes Faktum ist, als Rechtsprinzip ausgibt«.[637]

635 Vgl. auch Menke, *Kritik der Rechte*, S. 103.
636 Mayer, »Das Ideologieproblem und die Reine Rechtslehre«, S. 223.
637 Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, S. 50f.

3 Jenseits der Utopie

> Es ist emotional und intellektuell schwierig, ein Marxist zu sein, da dies die moralische Entrüstung, die – selbstverständlich – die Hauptursache dafür ist, dass Leute Sozialisten werden, gegen den Strich bürstet.
>
> *G. M. Tamás,* Wahrheit und Klasse

3.1 Zur Verabschiedung der utopischen Alternative als Bedingung der Kritik

Auf die theoretische Begründung und Proklamation des Absterbens des Rechts, die als die radikale Konsequenz einer fundamentalen Kritik der Rechtsform expliziert wurde, folgt intuitiv die Frage nach einem alternativen Ordnungssystem. Doch die vorliegende Arbeit widersteht auch an diesem Punkt der Eingebung des gesunden Menschenverstandes. Sie versteht sich als Beitrag zur theoretischen Erfassung der *Wirklichkeit* als Ausgangspunkt praktischer Umwälzungen, sohin nicht als Beitrag zur vollständig anders gelagerten Diskussion um die konkrete Ausgestaltung einer (sozialistischen) Utopie.[1] Es soll an dieser Stelle auch nicht darum gehen, inwieweit die marxistische Geschichtsauffassung eine Eschatologie propagiert,[2] sondern die Utopie als Utopie in ihrer Funktion innerhalb der Gesellschaftskritik reflektiert werden. Dies nicht zuletzt aus dem Grund, dass der Kritik an den bestehenden Verhältnissen stets unter der Aufforderung der Skizzierung einer Alternative entgegengetreten, die Alternative auf diese Weise also zur Bedingung der Kritik gemacht wird. Ein Einwand, der sich ebenso beharrlich aufdrängt wie er blind über den Charakter immanenter Gesellschaftskritik, das heißt über die Einheit von Erkenntnis und Kritik hinweggeht.

Dabei offenbart dieser Einwand seinen eigenen Kritikbegriff unwillkürlich: Kritik ist ihm das Heranziehen externer Ideale und das Messen der Wirklichkeit daran. Dies ist nicht nur ein paradoxes – wie sollte gerade das dem Gegenstand Äußerliche, hier die Alternative als zukünftiges Ideal, diesen Gegenstand auf den Begriff bringen –, sondern überdies

1 Vergleich hingegen Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 20, die die praktische Umsetzung der fundamentalen Rechtskritik von der Formulierung einer Alternative abhängig macht.

2 Zur Frage, ob Paschukanis' Rechtstheorie jenseits der metaphorischen, exoterischen Sprache geschichtsdeterministische Implikationen aufweist, vergleiche insbesondere 2.3.1.2.

ein äußerst ertragreiches Unterfangen: denn dass die Wirklichkeit gegenüber dem Ideal versagt, ist eine analytische Wahrheit im Begriff des Ideals selbst. Zugleich impliziert diese Weise der Kritik höchst problematische Folgen für einen jenseits der bürgerlichen Gesellschaft angesiedelten und zu entfaltenden Begriff von Freiheit, denn Emanzipation wird darin auf die teleologische Entwicklung hin zum vorweg gesetzten Ideal stilisiert. Es ist die *idealistische*, nicht die materialistische Kritik, der eine Form des Geschichtsdeterminismus zugrunde liegt.[3] Die sozialistische Utopie bzw. der

> Verein freier Menschen […], *die* [die einzelnen Menschen, nicht der Verein als übergeordnetes Kollektiv! L.L.O.] mit gemeinschaftlichen Produktionsmitteln arbeiten und ihre vielen individuellen Arbeitskräfte selbstbewußt als eine gesellschaftliche Arbeitskraft verausgaben,[4]

wird abgesehen hiervon bewusst in Unbestimmtheit belassen, da die Antizipation einer näheren Bestimmung der Utopie den Menschen nur als äußerlicher Entwurf gegenübertreten, das Verhältnis dieses theoretischen Entwurfes zu den Menschen nur das eines Oktroy sein kann. Die sozialistische Gesellschaft ist gerade »kein Zustand, der am Ende der Bewegung, unabhängig von ihr, von dem Weg, den sie zurückgelegt, irgendwo, als ›Zukunftsstaat‹ auf das Proletariat wartet«.[5] Im Gegensatz zur leninistischen Position lassen sich bei Marx und Paschukanis keine direkten Handlungsanweisungen aus der theoretischen Erfassung der gesellschaftlichen Verhältnisse ableiten.[6] Zudem äußert sich die Utopie stets vom Standpunkt der unmittelbaren Wirklichkeit, bleibt insofern gebunden an sie. Besonders eindrücklich formuliert Comay, dass »Utopie selbst […] der ideologische Schatten [ist], der von einer Existenz geworfen wird, die unangefochten bleibt«.[7]

Das folgende Kapitel widersteht also der Versuchung, eine solche Utopie zu skizzieren und widmet sich den Momenten alternativer Ordnung, die den von Paschukanis geschilderten repressiven Charakter der Rechtsform womöglich transzendieren und im System der warenproduzierenden Gesellschaft selbst schon enthalten sind. Allen voran wird daher in einem ersten Schritt untersucht, inwiefern bei Paschukanis Recht und Zivilrecht zusammenfallen und also inwiefern die Sphäre des öffentlichen

3 Siehe hierzu ausführlicher Obermayr, »Das Schmettern des gallischen Hahns oder Kritik des Geschichtsdeterminismus«, *Narthex. Heft für radikales Denken* 2021/6.

4 *MEW* 23, S. 92.

5 Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, S. 91.

6 Hans Radermacher, »Hegel und der Positivismus«, in: Oskar Negt (Hg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 98.

7 Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 203.

Rechts als solches alternatives Ordnungssystem fruchtbar gemacht werden könnte. Mit dem Wegfall des öffentlichen Rechts aus Einsicht in die wechselseitige Bedingtheit von öffentlichem Recht und Privatrecht eröffnet sich sodann der Blick auf die Moral als alternatives Ordnungssystem, die sich ebenso wie Recht und Ware als fetischisierte Form bürgerlicher Verhältnisse entpuppt. Dabei geht es nicht darum, sich in den moralphilosophischen Diskurs einzubringen und also die Frage danach zu stellen, was Moral, Ethik, Normativität ist, sondern die Moral in ihrer Funktion und Wirklichkeit innerhalb der bürgerlichen Verhältnisse zu bestimmen. Paschukanis' Kritik an Moral und Gerechtigkeit soll in Folge mit Kelsens werterelativistischer Position konfrontiert werden, die zwar den Zusammenhang zwischen Recht und Moral radikal kappt, die Moral jedoch außerhalb des Rechts und daher noch als Alternative zur Rechtsform bewahrt. Zwar greift Kelsens werterelativistischer Positivismus in dem Sinne zu kurz, dass seine Negation der Moral im Recht in die Affirmation der Moral außerhalb des Rechts umschlägt. Gleichzeitig eröffnet sich dadurch aber der Blick auf die Wirklichkeit des Rechts, sodass Kelsens Werterelativismus auch als Ablehnung einer idealistischen Rechtstheorie betrachtet werden kann. Abschließend soll in einem kurzen Abschnitt die von Paschukanis selbst vorgebrachte Alternative zur Rechtsform, die sogenannte »technische Regel«, vor dem Hintergrund eines »schlechten Romantizismus« des unmittelbaren Zusammenfallens von Individualität und Allgemeinheit reflektiert werden.[8]

3.2 Der Reduktionismus der Allgemeinen Rechtslehre II: Identifikation von Recht und Privatrecht

Die in der Rezeption dominante, aber irrtümliche Gleichsetzung von Rechtssubjekt und Warenbesitzer in Paschukanis' Rechtstheorie hat fatale Folgen für die Bestimmung des Gegenstandes seiner Kritik: Paschukanis' Kritik der Rechtsform sei, so der Vorwurf, auf eine Kritik des Privatrechts zu reduzieren, da er mit seinem privatrechtlichen Begriff der Rechtssubjektivität die öffentliche Sphäre vollständig unreflektiert belasse.[9] Auch diesem Einwand liegt jedoch die Weigerung zugrunde, die Dialektik von Freiheit und Herrschaft, die wesentlich in der Rechtsform vermittelt wird, zu denken. Denn die Charaktermaske des Warenbesitzers

8 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 47.

9 Insbesondere Reich, »Marxistische Rechtstheorie zwischen Revolution und Stalinismus«, S. 155; Rosenbaum, »Zum Rechtsbegriff bei Stučka und Pašukanis«, *Kritische Justiz* 1971, S. 159; im Hinblick auf Marx' Reduktionismus Menke, *Kritik der Rechte*, S. 282; Böhler/Paul, »Rechtstheorie als kritische Gesellschaftstheorie«, S. 80.

ist ihrerseits keine bloß privatrechtliche Position, sondern verweist im Begriff des doppelt freien Lohnarbeiters auch auf die öffentlich-rechtliche Position *persönlicher Freiheit*, die der bürgerliche Staat gewährt und garantiert. Paschukanis' Rechtskritik ist Kritik der Rechtsform und als solche gerade nicht auf das Gebiet des Privatrechts beschränkt.[10] Im Kern des Begriffs der Rechtssubjektivität liegt sohin schon die Dialektik von bürgerlicher Gesellschaft und Staat, Einzelnem und Allgemeinem. Der Einwand verfehlt im Ansatz den Begriff der Rechtsform: Privatrecht und öffentliches Recht sind unterschieden und zugleich nicht unterschieden, sie sind in ihrer Identität ihr Unterschied und in ihrem Unterschied ihre Identität; eine Bewegung, die im Begriff der Rechtsform stattfindet. Diese beiden »Rechtsformen« – allein die Sprache verrät hier schon die Wahrheit der Einheit des Privatrechts und des öffentlichen Rechts in der Rechtsform – sind nicht nur nicht im klassisch-formallogischen Sinn voneinander unterschieden, sondern sie sind nur *durch einander*. Einen ersten Schritt in diese Richtung setzt Kelsen mit der Aufhebung dieser Dichotomie. Während Kelsen die Dichotomie aber in ein höheres Drittes, nämlich in den rechtserzeugenden Tatbestand schlechthin,[11] auflöst, ist Paschukanis' Position dahingehend zu interpretieren, dass beide Seiten nur als gegenteilige existieren und genau darin ihre Identität in der Rechtsform denkbar wird.[12]

3.2.1 Die Trennung von privatem und öffentlichem Recht als Schein der Rechtsform

3.2.1.1 Die Dichotomie von privatem und öffentlichem Recht als bürgerliche Ideologie bei Kelsen

Im Wesentlichen argumentiert Kelsen, dass der Dualismus von Privatrecht und öffentlichem Recht in der Rechtstheorie angesiedelt ist, wo er einen Schein produziert, in welchem Rechtsverhältnisse nach der Stellung der Rechtssubjekte unterschieden sind (Subordinationstheorie). Das private Recht sei demnach ein Verhältnis gleichgeordneter oder gleichwertiger Subjekte, das öffentliche Recht demgegenüber ein Verhältnis zwischen einem über- und einem untergeordneten Subjekt. Die Ideologie dieser begrifflichen Trennung bestehe darin, dass sich das privatrechtliche Verhältnis als »eigentliches« Rechtsverhältnis, das heißt als das Verhältnis Freier und Gleicher darstellt, wohingegen das öffentlich-rechtliche

10 Siehe auch Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 112 und Bayer, »Die Rechtstodmetapher«, *ARSP* 2020/1, S. 49.
11 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 285.
12 Vgl. Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 56 [S. 30], S. 94 [S. 70].

Verhältnis negativ als die Sphäre der Gewalt und der Ungleichheit erscheint.[13] Auf diese Weise werde das Privatrecht, genauer das Privateigentum, zum Betätigungsfeld der Freiheit stilisiert, dem die politische Herrschaft nur äußerlich gegenübersteht. Darin komme nun die klassische bürgerliche Ideologie einer vollständigen Trennung von Gesellschaft und Staat, von Privatem und Politischem zum Ausdruck.[14]

Dies ermögliche, so formuliert Kelsen wohl unter dem Eindruck des Sowjet-Marxismus, auch der marxistischen Rechtstheorie, das Verhältnis der politischen Herrschaft zur kapitalistischen Ausbeutung zu verdecken.[15] Wird nämlich das Recht auf diese Weise ausschließlich als Ausdruck des Ökonomischen begriffen, so bleibt die Staatsgewalt als zweckneutrales Instrument erhalten. Diesem oberflächlichen Ideologiebegriff entsprechend geht Kelsen dabei vom *bloßen* Schein dieser Dichotomie bzw. davon aus, dass lediglich die juristische Kategorisierung den Schein einer Trennung in privates und öffentliches Recht erzeugt. Er ist daher auch nicht in der Lage, die Feststellung der ideologischen Funktion des begrifflichen Dualismus weiterzudenken und zu erkennen, dass daneben ein *realer* Dualismus von bürgerlicher Gesellschaft und bürgerlichem Staat, von *bourgeois* und *citoyen* existiert, der sich im Dualismus des privaten und öffentlichen Rechts vergegenständlicht. Im Hinblick auf die Rechts*wissenschaft* trifft Kelsens Kritik den ideologischen Kern einer solchen dichotomen Systematisierung von Rechtsverhältnissen, doch muss die Kritik auf den Schein in seiner wirklichen Vermittlung im Recht selbst erweitert werden.

3.2.1.2 Der Doppelcharakter des Rechts und der eigene Schein der Rechtsform bei Paschukanis

Mit Paschukanis stellt sich daher die Frage, ob nicht die Rechtsform selbst, unabhängig von einer ihr äußerlichen Darstellung durch die Rechtswissenschaft, einen solchen ideologischen Schein produziert; oder anders formuliert, ob es eine Seite ihres Fetisches ist, das Verhältnis von privatem und öffentlichem Recht zu verzerren. Ausgangspunkt dieser These ist folgende Diagnose:

> Das Problem des subjektiven und des objektiven Rechts ist das allgemein philosophisch formulierte Problem des Menschen als Bürger und des Menschen als Staatsbürger. Dasselbe Problem taucht noch einmal

13 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 284; Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 119.

14 Vgl. auch Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 286f.

15 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 116f.

in nunmehr konkreter Gestalt als das Problem des öffentlichen und des Privatrechts auf.[16]

Das subjektive bzw. private Recht entspricht dabei dem Menschen als Teil der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt dem nach seinem Privatinteresse handelnden Subjekt, das objektive bzw. öffentliche Recht hingegen dem Menschen als Staatsbürger, das heißt dem nach dem Allgemeininteresse handelnden Subjekt. Eine solche Scheidung verschleiert – hier argumentiert Paschukanis noch wie Kelsen auf der Ebene der Rechtswissenschaft – die wechselseitige Bedingtheit von *bourgeois* und *citoyen* bzw. von Einzel- und Allgemeininteresse. Der interne Widerspruch des bürgerlichen Individuums wird in dieser Trennung positiviert und die beiden einander nun äußerlichen Gegensätze festgehalten. Besitzbürger und Staatsbürger erscheinen dadurch nicht mehr als zwei Seiten des bürgerlichen Individuums, sondern es wird die Seite des Privatinteresses naturalisiert und in dieser Naturalisierung mit dem Prädikat der Ursprünglichkeit versehen. Allgemeines und Einzelnes, Allgemeinwille und Einzelwille bezeichnen jedoch ein einziges Verhältnis, sodass keine Seite für sich alleine bestehen kann.[17] So lesen wir auch bei Paschukanis, dass eine solche »Grenze zwischen dem egoistischen Interesse des Menschen als Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft und dem allgemeinen abstrakten Interesse des politischen Ganzen nur in der Abstraktion gezogen werden kann«.[18] Genau diese Abstraktion ist aber die Rechtsform, in welcher sich die Menschen nur in Absehung ihrer individuellen Besonderheiten, als Freie und Gleiche begegnen. Im Rechtsfetischismus scheint die Rechtssubjektivität auch jenseits des Verhältnisses, welches sie allererst konstituiert, eine natürliche Eigenschaft des Menschen zu bilden. Die Rechtssubjektivität abstrahiert daher auch vom Rechtsverhältnis als ihrer Existenzbedingung. Die Verschleierung des Rechts*verhältnisses,* dessen also, dass Rechtssubjektivität nur im Gegenüber einer anderen entsteht, führt zu einem einseitigen, bloß die Position des *Einzelnen* betonenden Begriff von Rechtssubjektivität.

Es ist folglich die Rechtsform selbst, die vermittels ihrer Abstraktion des konkreten Menschen zum isolierten Rechtssubjekt den Schein erzeugt, eine Sphäre der *Einzelheit* oder *Privatheit* stünde einer Sphäre der *Allgemeinheit* oder *Öffentlichkeit* unvermittelt gegenüber. Paschukanis' Pointe besteht darin, die Position der Vereinzelung und Privatheit mit der Rechtsform zu identifizieren.[19] Das Recht ist genau jene fetischisierte

16 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 102 [S. 79].

17 Klein, »Das Wesen des Rechts«, S. 80.

18 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 102 [S. 79]. Oder im Moralfetisch, siehe dazu unter 3.3.1.

19 Vgl. Klein, »Das Wesen des Rechts«, S. 77, der dies im Hinblick auf Rousseau formuliert.

Form, in der der Einzelne als Unmittelbares *gegen* ein ihm äußeres Allgemeines bzw. ein ahistorisches, unmittelbares Privatinteresse gegen ein ebenso unvermitteltes Allgemeininteresse auftritt. Nur in dem Sinne sind »die Grundzüge des bürgerlichen Privatrechts zugleich auch die charakteristischen Merkmale des rechtlichen Überbaues überhaupt«.[20]

3.2.1.3 Die Einheit des Widerspruches zwischen privatem und öffentlichem Recht

Gegen eine solche Interpretation stehen Formulierungen, die wiederum eine Reduktion des öffentlichen auf das private Recht, also eine Aufhebung der Trennung nahelegen. So schreibt Paschukanis etwa, dass in dem für die bürgerliche Gesellschaft charakteristischen Auseinandertreten von öffentlichem und privatem Recht die allgemeinen Interessen »unfreiwillig die Form von Privatinteressen, das heißt Rechtsform an[nehmen]«,[21] um gleich danach wieder deren Trennung zu propagieren: »Wie könnte das, was gesondert nicht existiert, ineinander übergehen?«[22] Dieses Hin und Her seiner Argumentation entspringt jedoch wiederum, so meine These, der Rechtsform selbst, denn das öffentliche Recht kann »selbst nur in seiner Bewegung entwickelt werden, in der e[s] gleichsam fortwährend von dem Privatrecht abgestoßen wird, indem e[s] sich als Gegensatz des letzteren zu bestimmen strebt und dann wieder zu ihm als zu seinem Schwerpunkt zurückkehrt«.[23] Gerade darin, diesen Gegensatz zu beherbergen, liegt die wesentliche Eigenheit der Rechtsform.[24] Mit dem Begriff »Schwerpunkt« haben wir, so meine ich, ein geeignetes Bild vor Augen, das uns die Bewegung der Rechtsform veranschaulicht, ohne dabei in einen Reduktionismus zu verfallen. Einen klugen Schachzug hinsichtlich des Reduktionismus-Vorwurfes macht jedoch Lagasnerie, wenn er sich weder auf die Verteidigung des ökonomischen Reduktionismus noch darauf einlässt, ihn zu bestreiten, sondern vielmehr zum Gegenangriff übergeht und den Reduktionismus zum einzigen »Ausgangspunkt einer erhellenden Analyse der Gesellschaftswelt« erklärt.[25] Denn erst der ökonomische Reduktionismus ist es, der dem Gegenstand – etwa dem Staat, dem Recht oder dem kulturellen Geschmack – eine Sonderbehandlung verweigert und dessen mythische Einzigartigkeit auflöst.[26]

20 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 39 [S. 13].
21 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 104 [S. 81].
22 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 106 [S. 83].
23 Ebd.
24 Ebd.
25 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 87.
26 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 86.

Wenn Kelsen Paschukanis die Reproduktion der bürgerlichen Ideologie als einer Trennung von privatem und öffentlichem Recht zuschreibt und ihm also den Vorwurf macht, den privatrechtlichen Eigentumsverhältnissen die »öffentlich-rechtlichen Verhältnisse als ›Gewalt‹- oder ›Herrschafts‹-Verhältnisse gegenüberzustellen«[27] bzw. »die Einsicht in den unmittelbaren Zusammenhang von Staat und Eigentum, von politischer Herrschaftssphäre und subjektivem Privatrecht verhindern [zu wollen]«,[28] dann übersieht er nicht nur die interne Dynamik von Allgemeinem und Einzelnem im Begriff der Rechtssubjektivität. Er übersieht insbesondere die Vermittlung der Rechtssubjektivität durch den Staat, der als öffentlich-rechtlicher Garant der rechts- und warenförmigen Konkurrenz fungiert.[29] Dieses Missverständnis ist allerdings die notwendige Folge seines Ideologiebegriffes und der damit einhergehenden Trennung von Rechtstheorie und Recht. Weil Kelsen Paschukanis' Ideologiekritik so versteht, als beträfe sie bloß die theoretische Darstellung des Rechts, muss er konsequenterweise auch die Aufrechterhaltung des – wenn auch vermittelten – Dualismus von öffentlichem und privatem Recht bei Paschukanis der bürgerlichen Ideologie zurechnen. Kelsen obliegt dabei wieder dem Irrtum, dass die Wirklichkeit des Rechts – sei es nun das positiv gesetzte Recht oder das Rechtsverhältnis – widerspruchsfrei sei. Anders formuliert verortet er den Widerspruch nicht auf der Seite des Gegenstandes, sondern auf der Seite des sich auf die Wirklichkeit beziehenden Subjekts.[30]

3.2.2 Sozialrecht und Rechtsform

Weil Paschukanis die Rechtssubjektivität, das heißt die Position isolierter Freier und Gleicher, als Dreh- und Angelpunkt der Rechtsform denkt, muss ihm das subjektive Recht als primär erscheinen. Es ist ja gerade das materielle Interesse des bürgerlichen Individuums, das sich im subjektiven Recht bzw. in der Rechtssubjektivität manifestiert.[31] In diesem Sinne ist, konträr zu Kelsen, »die Rechtsverpflichtung als Abglanz und Korrelat des subjektiven Rechtsanspruches zu betrachten«.[32] Wie im zweiten Kapitel ausgeführt, muss die subjektiv-berechtigende Seite des Eigentumsrechts gegen die auf dritte Personen gerichtete Unterlassungsdimension

27 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 284.

28 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 116f.

29 Ebenso übersieht er die Bedeutung der staatlichen Zwangsgewalt für Paschukanis' Rechtsbegriff, siehe dazu 2.3.2.4 und 2.4.3.2.

30 Siehe dazu bereits 1.3.1.

31 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 99 [S. 75].

32 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 99 [S. 76].

des Eigentumsrechts hervorgehoben werden, um einen adäquaten Begriff von Ausbeutung bzw. des besonderen Gebrauchswerts der Ware Arbeitskraft bilden zu können. Hier argumentiert Paschukanis stringent und verstrickt sich nicht, wie etwa Bung zu zeigen versucht, in einen Selbstwiderspruch. Bung verzichtet auf die entscheidenden Passagen, wenn er zitiert, dass »›Rechte nichts anderes sind als […] Verpflichtungen anderer‹«.[33] Paschukanis hingegen schreibt, dass sich das Recht nur begreifen lässt, wenn es »den Träger und Inhaber des Rechts in sich schließt, *dessen* Rechte nichts anderes sind als die ihm gegenüber bestehenden Verpflichtungen anderer« (Hervorhebung L.L.O.).[34] Das Charakteristische der Rechtsform ist das Setzen und Voraussetzen des Rechtssubjektivität bzw., »dass sie mit privaten isolierten Subjekten rechnet«, wohingegen die Verpflichtung *der anderen* den durch den Staat gewährleisteten Schutz des Eigentumsrechts bezeichnet.[35] Das (subjektive) Recht wird nicht aufgelöst in die Verpflichtung, sondern im Gegenteil wird die Verpflichtung in die durch den Staat garantierte subjektive Berechtigung zurückgeführt; die Verabsolutierung der Berechtigung bzw. des Eigentumsrechts manifestiert sich in der Verpflichtung aller anderen als »äußere Zwangsmäßigkeit«.[36]

Dabei leistet Paschukanis auch eine Reformulierung der durch Marx in der *Kritik des Gothaer Programms* formulierten Kritik an der Sozialgesetzgebung. Trotz ihrem gemeinsamen Ursprung in der Rechtsform kommt dem öffentlichen Recht, insbesondere der Sozialgesetzgebung, eine regulierende Funktion gegenüber dem Privatrecht als der Sphäre egoistischer Interessen zu. Wie Marx im 8. Kapitel des *Kapitals* zum Kampf um die Länge des Arbeitstages schreibt, stehen dem »Heißhunger nach Mehrarbeit« jenseits der sehr elastischen physischen und moralischen Schranke keine aus der Natur des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst erwachsenden Schranken entgegen.[37] Gegen das (private) Recht des Kapitalisten als Käufer, das auf die Ausdehnung der Mehrarbeit zielt, steht das (private) Recht des Arbeiters als Verkäufer, das auf die Beschränkung der Mehrarbeit zielt. »Es findet hier also eine Antinomie statt, Recht wider Recht, beide gleichmäßig durch die Gesetze des Warentausches besiegelt. Zwischen gleichen Rechten entscheidet die Gewalt.«[38] Die Gewalt, die Marx hier meint, ist die neutrale Gewalt des bürgerlichen Staats, die *politische* Entscheidung, regulierend in die Produktionsprozesse einzugreifen bzw. einen Eingriff vermittelt

33 Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 50.
34 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 100 [S. 76].
35 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 100 [S. 77].
36 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 165 [S. 147].
37 *MEW* 23, S. 250, S. 246, S. 249.
38 *MEW* 23, S. 249.

durch Interessenvertretungen und Gewerkschaften zuzulassen. Öffentlich-rechtliche sozialgesetzgeberische Maßnahmen sind daher nicht ausschließlich unmittelbare Resultate des Klassenkampfes, sondern vermittelt durch die politische Entscheidung der neutralen Gewalt *Staat*, die in die Mehrwertproduktion regulierend eingreift. Jedoch ist es die List der ökonomischen und der neoliberalen Vernunft, dass öffentlich-rechtliche sozialgesetzgeberische Maßnahmen als Resultate des Klassenkampfes (auch) zu einer Form der Immanenz der Produktionsverhältnisse werden. Arbeitsschutzmaßnahmen und Arbeitszeitverkürzungen, Quotenregelungen und Förderung von Inklusion perpetuieren Ausbeutung, weil sie die Lohnform selbst unberührt lassen.

Gegen die zivilrechtliche Fundierung der Rechtsform und ihr Primat des subjektiven Rechts die Sozialpflichtigkeit des Eigentums anzuführen, wie dies etwa Karl Renner unter dem Pseudonym Josef Karner tut, bezeichnet Paschukanis zudem als »Heuchelei«.[39] Aber wieso ist dieser umfassende Begriff einer Sozialpflichtigkeit des Eigentums, in dem Gedanken sozialer Gerechtigkeit wie konkrete sozialgesetzgeberische Maßnahmen mitschwingen, so treffend? Damit schließt er nicht, wie etwa Menkes Interpretation der Marx'schen Rechtskritik nahelegt,[40] das Sozialrecht aus seiner Rechtskonzeption aus. Er verkennt auch nicht das Sozialrecht in seiner Herrschaftsfunktionalität, denn er weiß um die in der *Kritik des Gothaer Programms* formulierte Kritik an der Systemimmanenz reformerischer Maßnahmen. Heuchlerisch ist die Vorstellung einer Sozialpflichtigkeit des Eigentums in dem Sinne, dass Sozialgesetzgebung nicht moralisch motiviert, sondern Resultat von Klassenkämpfen, das heißt Auseinandersetzungen zwischen Arbeiter- und Kapitalfraktion ist.[41] Was politisch erkämpft wurde, wird im Begriff der Sozialpflichtigkeit des Eigentums zur Tugend des Kapitals, diese Tugend zum ideologischen Schein. Zugleich ist die Vorstellung einer Sozialpflichtigkeit aber insofern *keine* Heuchelei, als sie auf die *Wirklichkeit* reflektiert; denn Sozialpflichtigkeit ist bis zu einem gewissen Grad – der Kampf um die Festlegung dieses Grades ist der Kampf um den Normalarbeitstag –[42]

39 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 98 [S. 75].

40 Menke, *Kritik der Rechte*, S. 282ff. Menkes Begriff des Sozialrechts bezeichnet in einem umfassenden Sinn »Rechte auf soziale Teilhabe«, darunter ist insbesondere auch im Anschluss an Jürgen Habermas die kommunikative Teilhabe am rationalen Diskurs gemeint. In diesem weiten Sinn kann Menkes Begriff des Sozialrechts auch als Erweiterung der Marxschen Rechtskritik verstanden werden.

41 Zum Kampf um den Normalarbeitstag siehe *MEW* 23, S. 294–315.

42 Vgl. *MEW* 23, S. 246, wo er von der »physischen Schranke« und der »moralischen Schranke« des Arbeitstages spricht. Die Festlegung dieser durchaus »elastischen« Schranken ist der Kampf um die Normierung des Arbeitstages (S. 249).

Reproduktionsbedingung des Kapitalismus bzw. Voraussetzung dieser Wirtschaftsweise. Öffentlich-rechtliche Maßnahmen zur Beförderung sozialer Gerechtigkeit sind damit kein Argument gegen eine Entwicklung der Rechtssubjektivität aus dem materiellen Interesse des bürgerlichen Individuums, sondern verweisen ihrerseits auf das Wechselverhältnis zwischen kapitalistischer Produktionsweise und politischer Gewalt.[43]

Paschukanis' Rechtskonzeption ist demzufolge keine kategorische Leugnung des öffentlichen Rechts, sondern im Gegenteil verweist er auf den »Maßnahmencharakter, Subordinations- und Zwangsaspekt« des Rechts, wenn er die Rechtssubjektivität in ihrer wirklichen Verallgemeinerung an die neutrale Instanz Staat rückbindet.[44] Dieses Primat des subjektiven Rechts ist auch nicht die von Kelsen, aber auch Jellinek kritisierte naturrechtliche Fiktion vorstaatlicher Rechte,[45] sondern die Konsequenz einer Rechtstheorie, die sich aus der Einsicht in die materiellen Produktionsverhältnisse der Gesellschaft entfaltet. Weil für Paschukanis Recht gerade der Ausschluss unmittelbarer Gewalt bei gleichzeitiger mittelbarer Zwangsgewalt durch das Neutrum Staat ist, ist das öffentliche Recht immer mitgedacht, wenngleich nicht in seiner dogmatischen Eigenheit gegenüber dem Privatrecht reflektiert. Das ist jedoch kein Mangel der Theorie, sondern schlicht nicht Gegenstand einer rechtstheoretischen Untersuchung der *Rechtsform*. Der Dualismus von öffentlichem und privatem Recht interessiert Paschukanis nur insoweit, als darin die Dialektik bürgerlicher Verhältnisse bzw. die wechselseitige Bedingtheit von kapitalistischer Produktionsweise und Staat zum Ausdruck kommt. Wie sich dieser Dualismus positiviert, das heißt in konkreten Gesetzen oder Gesetzesauslegungen niederschlägt, ist ein bloß sekundäres Phänomen, sodass etwa auch die Existenz der sogenannten »subjektiven öffentlichen Rechte« (Georg Jellinek) kein Argument gegen den Vorwurf des Zivilrechtsreduktionismus ist.[46] Im Gegenteil sind sie

> nur etwas umgestaltete[] private[] Rechte (und folglich auch private[] Interessen), die sich in eine Sphäre drängen, in der das unpersönliche, durch die Normen des objektiven Rechts reflektierte Gemeininteresse herrschen sollte.[47]

Paschukanis beschreibt hier die Schwierigkeiten einer dogmatischen Rechtswissenschaft, die das Wechselverhältnis von privatem und öffent-

43 Irrtümlich wieder Uhlig, *Das Recht bei Marx und im Materialismus*, S. 91, der Paschukanis in offensichtlich moralischer Empörung »*Geringschätzigkeit gegenüber dem Emanzipationspotenzial des Rechts*« vorwirft.

44 Elbe, »Warenform, Rechtsform, Staatsform«, S. 50.

45 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 174; Georg Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Freiburg: Mohr 1892, S. 1.

46 So aber Bayer, »Die Rechtstodmetapher«, S. 49.

47 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 103 [S. 80].

lichem Recht nicht sieht und daher mit nominalistischen Konstrukten wie den »subjektiven öffentlichen Rechte« vor unlösbare Widersprüche gestellt ist, obwohl der Begriff des subjektiven öffentlichen Rechts selbst schon dieses Verhältnis andeutet. Stehen folglich privates und öffentliches Recht in einem derartigen Wechselverhältnis bzw. ist erkannt, dass in der Rechtsform der in dieser Dichotomie zum Ausdruck kommende Gegensatz von bürgerlicher Gesellschaft und Staat aufgehoben und aufbewahrt ist, so kann, wenn wir Paschukanis' Rechtsformkritik bis zu diesem Punkt gefolgt sind, auch das öffentliche Recht – in dieser fiktiven Isolation – nicht die Aufgabe eines alternativen Ordnungssystems erfüllen.

3.2.3 Äquivalenzprinzip der Strafe

Paschukanis' Strafrechtstheorie ist in der Rezeptionsgeschichte weitgehend unbeachtet geblieben. Sie ist für unsere Zwecke jedoch von großer Bedeutung, nicht nur weil sich am Strafrechtsbegriff eine weitere Front in der Auseinandersetzung mit dem Vorwurf des Zivilrechtsreduktionismus auftut, sondern besonders weil darin zentrale Narrative der modernen Strafrechtstheorie, welche den Wandel von der Vergeltung zur Prävention als Fortschrittsgeschichte erzählt, dekonstruiert sowie eine weitere Dimension des Rechtsfetischismus erschlossen wird. In der Folge soll Paschukanis' Strafrechtsbegriff auch in Rückgriff auf Lagasnerie rekonstruiert werden, der in seinem Buch *Verurteilen. Der strafende Staat und die Soziologie* zentrale Gedanken von Paschukanis wiederaufgreift, ohne ihn – und ich wiederhole mich mit dieser Beobachtung – namentlich zu nennen oder überhaupt auf die marxistische Traditionslinie explizit Bezug zu nehmen. Durchaus kann jedoch Lagasneries Projekt eines Nachweises der gesellschaftlichen Logik des Strafrechtssystems oder allgemeiner formuliert eines Nachweises der »größere[n] und globalere[n] politischen [und man müsste ergänzen: ökonomischen; L.L.O] Rationalität«, die sich in der spezifischen strafrechtlichen Wirklichkeit »einrichtet und entfaltet«, als Fortsetzung der Rechtsfetischkritik verstanden werden.[48]

Im Wesentlichen betrachtet Paschukanis das Strafrecht als spezifische Form des äquivalenten Tausches, der »unfreiwillig« und »nachträglich, nach der willkürlichen Handlung einer der Parteien« abgeschlossen

48 Geoffroy de Lagasnerie, *Verurteilen. Der strafende Staat und die Soziologie*. Berlin: Suhrkamp 2017, S. 17. Und tatsächlich spricht Lagasnerie einmal vom »Gesetzesfetischismus«, der im Strafrechtsstaat erzeugt wird (Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 237) oder von der Strafjustiz als »Ritus der Entpolitisierung, Enthistorisierung und Entsozialisierung« (Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 134).

wird und in welchem die »Proportion zwischen Verbrechen und Vergeltung« verhandelt wird.[49] Dabei knüpft er an die Aristotelische Lehre der Tauschgerechtigkeit an, in welcher die Ausgleichung durch freiwillige Handlung (Kauf, Verkauf, Darlehen usf.) von der Ausgleichung durch unfreiwillige Handlung (jede Art von Verbrechen bzw. Delikt, das eine Strafe als Äquivalent nach sich zieht) unterschieden wird.[50] Die Strafe sei, so Paschukanis, der Ausgleich des vom Verletzten erlittenen Schadens. Und auch Lagasnerie schreibt, dass die Justiz nicht in erster Linie auf »der Institution der Logik der Verantwortung«, sondern auf einer »Ökonomie der Verletzungen« beruht.[51] Anders als im zivilrechtlichen Schadenersatzrecht treten jedoch im modernen Strafrecht der Geschädigte und seine Schädigung weitgehend in den Hintergrund, ist das Strafmaß doch primär abhängig von der Verletzung einer strafrechtlichen Norm, das heißt der Erfüllung eines strafrechtlichen Tatbestandes bzw. der Begehung eines Delikts, worauf insbesondere Kelsen hinweisen wird.[52] Tritt der Geschädigte bzw. dessen Anspruch in den Hintergrund, so scheint die Äquivalentform zunächst verschwunden. Paschukanis hält allerdings daran fest, dass der Geschädigte dennoch stets die Grundlage oder den Hintergrund des Strafprozesses bildet, wenn auch in verzerrter Gestalt eines übergeordneten öffentlichen Interesses, der Staatsanwaltschaft:

> Die Abstraktion des verletzten öffentlichen Interesses stützt sich auf die ganz reale Figur des Geschädigten, der sich persönlich oder durch einen Vertreter am Prozeß beteiligt und diesem seinen lebendigen Sinn gibt.[53]

Paschukanis weist über »die Äquivalenzlogik des materiellen Strafgedankens« hinaus auf »die merkantile Logik des Strafprozesses« hin:[54] Die Staatsanwaltschaft fordert eine schwere Bestrafung, das heißt einen »hohen Preis«, der Angeklagte bittet um Schonung, das heißt um »Preisnachlaß«, und »das Gericht erkennt nach Billigkeit«.[55] In diesem Sinne zeigt Paschukanis auch die andere Seite der Prozessgarantien auf, die die merkantile Logik widerspiegelt. Die Öffentlichkeit des Verfahrens dient demnach der Kontrolle und Bekundung der Rechtmäßigkeit

49 Ebd.
50 Ebd.
51 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 191.
52 Der Grad der Schädigung fließt daher bereits in die Beurteilung ein, welches Delikt durch die Tathandlung überhaupt erfüllt ist (leichte oder schwere Körperverletzung, Entwendung oder Diebstahl etc.); er fließt aber auch nachträglich in die Bemessung des Tagessatzes (wenn das Opfer eines Gewaltdelikts ganz besonders brutal geschädigt wurde etc.) ein.
53 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 178 [S. 161].
54 Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 56.
55 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 178 [S. 161].

der gerechten Festsetzung der »Zahlung« (Freiheits- oder Geldstrafe), der Anspruch auf mündliche Verhandlung dient der Möglichkeit, »um seine Freiheit zu feilschen«, und die Verteidigung durch Rechtsanwälte kommt den »Dienste[n] eines erfahrenen Gerichtsmaklers« gleich.[56]

Paschukanis gesteht zu, dass diese Konstruktion auf den ersten Blick naiv erscheinen mag,[57] doch lassen wir die Äquivalenzlogik beiseite und folgen dem Narrativ der Überwindung des Vergeltungsgedankens im Präventionsgedanken des modernen Strafrechts, glauben wir daher, dass es tatsächlich nur darum geht, die Gesellschaft vor dem Angeklagten zu schützen (Generalprävention) und/oder den Angeklagten zu bessern (Spezialprävention), dann verflüchtigt sich auf einen Schlag »der ganze Sinn der Bezeichnung ›Strafe‹«.[58] Das selbst schon fragwürdige und besonders von Foucault in *Überwachen und Strafen* entblößte, pathologisierende Interesse, auf den Angeklagten in der Justiz- oder Straf(vollzugs) anstalt general- und spezialpräventiv »einzuwirken« oder denselben zu »resozialisieren«, ist verschwindend klein im Vergleich zum »wirkungsvolle[n] Augenblick des Urteilsspruches« und der Feststellung des Strafmaßes.[59] Paschukanis will nicht leugnen, dass das moderne Strafrecht general- und/oder spezialpräventive Überlegungen anstellt, doch erschöpft es sich nicht darin. Neben dem »sozialen Zweck« der Prävention besteht jedoch ein weiteres »irrationelles, mystifizierendes, absurdes Moment« und gerade darin tritt das Spezifikum der Rechtsform, der abstrakten Rechtssubjektivität wieder hervor:[60]

> Die Entziehung der Freiheit auf eine im gerichtlichen Urteil vorher festgesetzte bestimmte Frist ist die spezifische Form, in der das moderne, das heißt bürgerlich-kapitalistische Strafrecht das Prinzip der äquivalenten Vergeltung verwirklicht. Diese Form ist unbewußt aber tiefliegend mit der Vorstellung vom abstrakten Menschen und von der abstrakten, durch Zeit meßbaren menschlichen Arbeit verbunden.[61]

Paschukanis bricht mit dem Narrativ des modernen Strafrechts, in welchem die falsche und rückschrittliche Idee der Vergeltung durch die fortschrittliche, aufklärerische Idee des sozialen Schutzes vorgestellt wird. Auch für den Bereich des Strafrechts betont er, dass die Entwicklung nicht bloß in und aus den Ideen der Menschen zu begreifen ist, sondern an die materielle ökonomische und gesamtgesellschaftliche Basis rückzubinden ist. Dabei muss die Vergeltung der Begehung eines Delikts mit einem vorweg bestimmten »Stück abstrakter Freiheit« in Zusammenhang

56 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 185 [S. 168].
57 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 170 [S. 152].
58 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 178 [S. 161].
59 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 183 [S. 167].
60 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 178 [S. 161].
61 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 182 [S. 165].

mit der Freiheit und Gleichheit des abstrakten Rechtssubjekts, des abstrakten Warenbesitzers, des entfremdeten Lohnarbeiters begriffen werden.[62] Der »arithmetische Ausdruck für die Härte des Urteils« entspricht dabei der exakten Abrechnung der dem Schaden entsprechenden Vergütung.[63]

Doch ob sich das in der Staatsanwaltschaft vergegenständlichende, verletzte öffentliche Interesse tatsächlich noch auf den real Geschädigten bezieht bzw. ob sich die zu bestrafende Verletzung tatsächlich auf die Verletzung des real Geschädigten reduzieren lässt, ist zweifelhaft. Paschukanis übersieht, dass der Begriff der Strafe einen Bruch mit der zivilrechtlichen Logik des Schadenersatzes darstellt, dass sich in der Strafe, wie er selbst schreibt, eine Mystifikation vollzieht, die über den gerechten Ausgleich des real verursachten Schadens hinausweist. Dies schon allein aus dem Grund, dass das strafgerichtliche Verfahren – von prozessrechtlichen Feinheiten abgesehen – in mehrfacher Weise auf ein reales Opfer der delinquenten Handlung verzichten kann: Etwa liegt die Zuständigkeit zur Einleitung eines Strafverfahrens nicht beim Opfer, sondern bei der Staatsanwaltschaft;[64] auch ist mit der Versuchsstrafbarkeit ein relatives weites Feld zwar »erfolgloser«, jedoch strafbarer Handlungen erfasst, in denen die Existenz eines Opfers schon begrifflich ausgeschlossen ist.[65] Dennoch evoziert das strafgerichtliche Verfahren entgegen der positivrechtlichen Lage in seiner gesamten, auch sprachlichen, Aufbereitung und mit einem sonderbaren moralischen Pathos den Eindruck, der Angeklagte habe sich der ganzen Welt gegenüber schuldig gemacht. Tatsächlich vertritt die Staatsanwaltschaft auch nicht die Interessen des Opfers einer strafbaren Handlung, sondern ihre Aufgabe ist die »Wahrung der Interessen des *Staates*« (Hervorhebung L.L.O.).[66] Die Staatsanwaltschaft fungiert sowohl im kontinentaleuropäischen (etwa Österreich, Deutschland, Frankreich) als auch im angloamerikanischen Rechtskreis bzw. im Common-Law als Vertreterin eines Allgemeininteresses, sei dies mit »Staat«, »Gesellschaft« oder »Volk« betitelt.

62 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 182 [S. 165].

63 Ebd.

64 Im Unterschied zur *Anklage* durch die Staatsanwaltschaft ist die *Anzeige* nicht mit der Einleitung des Strafverfahrens zu verwechseln, sondern bloß eine Weise, wie der Staatsanwaltschaft die Begehung einer Straftat bekannt werden kann.

65 Vom Opfer einer Straftat zu sprechen, bedeutet, vom Opfer einer *bestimmten* Straftat zu sprechen. Dass der versuchte Mord kein (Mord-) Opfer kennt, schließt nicht aus, dass dem versuchten Mord eine »erfolgreiche« Körperverletzung voranging, der ein entsprechend verletztes Opfer korrespondiert. Dieses Opfer ist jedoch das Opfer der Körperverletzung und nicht das – begrifflich unmögliche – Opfer eines versuchten Mordes.

66 § 1 StAG.

So beobachtet Lagasnerie sehr scharfsinnig, dass das Bestrafungssystem eine Szene konstruiert, in der sich das Individuum gegen »die Gesellschaft« oder »das Allgemeine« zu verantworten hat.[67] Die Verselbständigung des Allgemeininteresses und die Verdrängung des real Geschädigten im Strafverfahren hält auch Hegel fest: »Statt der verletzten Partei tritt das verletzte *Allgemeine* auf, das im Gerichte eigentümliche Wirklichkeit hat«.[68] Präziser als Paschukanis leitet Hegel hieraus das rechtsstaatliche Prinzip der Öffentlichkeit des Verfahrens ab. Denn tritt dem Verbrecher das verletzte Allgemeine als eigentliches Opfer der delinquenten Handlung gegenüber, betrifft die Entscheidung im Strafverfahren, das heißt Freispruch oder Verurteilung, zwar ihrem besonderen Inhalt nach die konkret beteiligten Personen, ihrem allgemeinen Inhalt nach jedoch »das Interesse aller«.[69] Die Öffentlichkeit des Verfahrens muss als die notwendige Kehrseite des Rechts als *Bewährungsprozess* verstanden werden, in welchem sich das Allgemeine gegen seine Verletzung durch den Verbrecher »als notwendiges vermitteltes Dasein bewährt«.[70] Das Verbrechen ist bei Hegel immer schon in dieser Kollision mit dem Allgemeinen, als dieses *besondere,* sich über das Allgemeine Hinwegsetzende bzw. als der sich der Anerkennung des Allgemeinen verweigernde besondere Wille bestimmt.[71] Der Öffentlichkeitsgrundsatz ist daher der ideologische Euphemismus für die Verselbständigung und Durchsetzung des Allgemeinen, das in einer tautologischen Selbstreflexion des Rechts mündet: »Das Recht der Öffentlichkeit beruht darauf, daß der Zweck des Gerichts das Recht ist, welches *als* Allgemeinheit auch *vor* die Allgemeinheit gehört«.[72] Denken wir zu Ende, was Hegel uns als tautologische Selbstreflexion des Rechts im Gerichtssaal vorexerziert, so können wir in einer plakativen Polemik festhalten, dass im bürgerlichen Rechtsstaat jeder Prozess ein *Schauprozess* ist, weil in ihm das Zur-Schau-Stellen des Rechts und dessen Bewährung zum Prinzip und Selbstzweck werden.[73]

Lagasnerie kommt hinsichtlich des sonderbaren Moments der Verurteilung, der den mystifizierenden und selbstreferentiellen Charakter des Strafrechtssystems offenbart, zu einem ganz ähnlichen Urteil:

> In den Gerichtsprozessen, an denen ich teilgenommen habe, schien mir immer ein Moment die Fähigkeit der Justiz zu enthüllen, im Leerlauf zu funktionieren und ohne sich Fragen zu den eigenen Operationen zu

67 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 188.
68 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 374, § 220.
69 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 376, § 224.
70 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 186, § 97 Zusatz.
71 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 174, § 83 Zusatz.
72 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 377, § 224 Zusatz.
73 Vgl. auch Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 240.

> stellen: der Moment, in dem die Frage nach dem Strafmaß erörtert wird, zu dem der Angeklagte verurteilt werden sollte.[74]

In diesem Moment kulminiert die strukturelle Unfähigkeit einer nicht-tautologischen Selbstreflexion des Strafprozesses, das heißt zur Reflexion derjenigen Voraussetzungen, die im Strafprozess implizit voraus-gesetzt, also begründungstechnisch nicht eingeholt sind bzw. die ihn überhaupt erst als Strafprozess konstituieren. Lagasnerie fährt in enger sprachlicher und gedanklicher Anlehnung an Paschukanis und dessen Rechtsfetischbegriff fort, wenn er dem Moment der Verurteilung die Verwandtschaft mit dem Ritual oder der sozialen Magie nachweist und den »geheimnisvolle[n] Charakter jedes Strafrechtssystems« betont.[75]

Wird die Entstehung des modernen Strafrechts nicht als Fortschrittsgeschichte erzählt, richtet sich der Blick auf eine weitere Fetischisierung der bürgerlichen Rechtsform:

> Während aber die Gleichwertigkeit der Strafe in ihrer groben, brutalen, sinnlich-materiellen Form als Zufügung eines physischen Schadens oder Eintreibung eines Sühnegeldes gerade durch diese Brutalität ihren einfachen, jedem zugänglichen Sinn bewahrt, verliert sie in ihrer abstrakten Form (der Freiheitsentziehung für eine bestimmte Frist) diesen klaren Sinn, obwohl man auch hier weiterhin das Strafmaß als der Schwere der Tat *angemessen* zu bezeichnen pflegt.[76]

Die Einsicht in die ideologische Verschleierung heißt hingegen nicht, den Fortschrittscharakter des modernen Strafrechts als Illusion hinzustellen. Verfahrensgrundsätze, Folterverbot, Abschaffung der Körper- und Todesstrafe – »[a]ll dies stellt zweifellos einen großen Fortschritt dar«.[77] Und auch das ideologische Ersetzungsverhältnis zwischen Staatsanwaltschaft und Opfer muss in der Hinsicht als Fortschritt bezeichnet werden, dass die Reaktion auf ein Verbrechen der leidenschaftlich-spontanen Vergeltungslogik des Opfers enthoben und in einen leidenschaftslos-rationalen Rahmen von Verfahrensregeln eingebettet wird. Wenngleich, wie Lagasnerie schreibt, der moderne Strafrechtsapparat bloß mit den von unten kommenden Leidenschaften bricht, »um seinerseits zu einer phantasmatischen Behandlung der Straftaten überzugehen«, die aufs Neue eine »Leidenschaft der Vergeltung« offenlegt.[78]

Der Fortschritt des modernen Strafrechts ist jedenfalls nicht inhaltlicher Natur, sondern es ist der Fortschritt einer Selbstreflexion im Recht, die an der Überwindung der Rache anschaulich wird. Für Menke ist die archaische Rache zweideutig, weil sie auf zweifache Weise erzählbar ist.

74 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 18.
75 Ebd.
76 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 183 [S. 165f.].
77 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 176 [S. 158].
78 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 193.

Er leitet diese zweifache Erzählbarkeit der Rache aus der zweifachen *Zählbarkeit* der Rachetat ab, denn die Rachetat kann immer zugleich als Antwort auf eine Verletzung als auch als eine neuerliche Verletzung bestimmt werden.[79] Steht die Rachetat an zweiter Stelle, wird sie folglich als *zweite* Tat er-zählt, wird darin die *erste* Untat gebüßt; steht die Rachetat jedoch an erster Stelle, wird sie folglich als *erste* Tat er-zählt, ist sie ihrerseits die zu rächende Untat. Jedoch ist die Rache nicht bloß zweifach erzählbar, vielmehr ist die Rache auch im ontologischen Sinn eine zweifache, das heißt widersprüchliche Tat. Zwar lesen wir bei Menke, dass die Rache doppelt er- oder gezählt wird, »weil sie ontologisch zweideutig ist«,[80] jedoch unterminiert der Ausdruck »zwei*deutig*« den ontologischen Doppelstatus der Rache, indem die *wirkliche* Zweiheit der Rache wiederum in eine (bloße) Zweideutigkeit abgeschwächt wird. Mit Hegel muss die Rache jedoch als in sich widersprüchliche begriffen werden: Dem *Inhalt* nach ist Rache, insofern sie Wiedervergeltung ist, gerecht; der *Form* nach ist die Rache hingegen Handlung und Ausdruck eines besonderen Willens und *als diese Besonderheit* ist die durch Rache verwirklichte Gerechtigkeit willkürlich.[81] Die Rache verfällt in diesem Widerspruch – Gerechtigkeit und Verletzung zugleich zu sein – in einen unendlichen Progress.[82] Dagegen weiß das Recht um die ontologische Zweiheit der Rache und setzt als Ende der Rache eine *Entscheidung*, der ihrerseits ein rechtsstaatliches Verfahren vorangegangen ist. Menke erkennt ganz richtig, dass das moderne Strafrecht zwar »kein höheres Wissen um den gerechten Zustand als die Ordnung der Rache [verkörpert]«, es jedoch die »Strittigkeit des Wissens« im geordneten Verfahren institutionalisiert.[83] Diese Strittigkeit des Wissens wird wiederum im Strafprozess durch das Beweisrecht verwaltet. Im Strafverfahren erhält die Rache eine »zivilisierte Form«,[84] die *rächende* wird zur *strafenden* Gerechtigkeit.[85] Doch beendet die staatliche Rahmung tatsächlich den Zyklus der Gewalt? Von Hegel wissen wir, dass das Resultat einer Entwicklung diese Entwicklung und all ihre Stufen weiterhin in sich beherbergt.

Noch einmal: Es geht nicht um die Leugnung des Fortschrittcharakters, sondern darum, den »Humanismus der Bourgeoisie« als Inhalt des Fortschrittes zu hinterfragen,[86] auf seine realen Ursachen zurückzuführen, aber auch das Strafrecht inklusive des Polizei- und Ermittlungsapparats als spezifisches Instrument der (Klassen-) Herrschaft zu

79 Menke, *Recht und Gewalt*, S. 18.
80 Ebd.
81 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 196, § 102.
82 Ebd.
83 Menke, *Recht und Gewalt*, S. 20.
84 Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 112.
85 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 197, § 103.
86 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 176 [S. 158].

analysieren.[87] Über die *inhaltliche* Ausgestaltung des Strafrechts, so Paschukanis, erhalte die Bourgeoisie die Klassenherrschaft aufrecht, Kriminalgerichtsbarkeit sei »organisierte[r] Klassenterror«.[88] In Anknüpfung an Herbert Spencer zieht er hingegen eine Analogie zwischen der gegen äußere Angriffe gerichteten Abwehrreaktion (Krieg) und der gegen die innere Ordnung gerichteten Angriffe (Sicherheits- und Kriminalpolizei), in der sich schon erahnen lässt, worin der Springpunkt im Strafrecht als *Form* besteht.[89]

Für eine abschließende Bestimmung der Funktionsweise der Strafrechtsform bedarf es jedoch einer Ergänzung, die wir sogleich mit Kelsen vornehmen werden. Zwar würde ich nicht so weit gehen, Paschukanis' Strafrechtstheorie als Schlüsselfrage seiner Rechtstheorie zu bezeichnen,[90] jedoch kulminiert im Strafrecht der durch den Staat verkörperte und realisierte Zwangscharakter des Rechts: die Norm ist mit der Strafandrohung »unmittelbar verbunden«.[91] Nur in diesem Sinne ist Paschukanis zu verstehen, wenn er schreibt, »daß das Strafrecht sozusagen die Rolle des Vertreters des Rechts schlechthin spielt«, ja »ein Teil, der das Ganze ersetzt« ist.[92] Vielleicht könnte man meinen, das Strafrecht sei gerade dadurch, dass es das archaische Prinzip der Vergeltung in neuem Gewande wiedererweckt, ein Exzess des bürgerlichen Rechts, welches sich ja gerade als Überwindung archaischer und feudaler Rechtsformen darstellt. Indem Paschukanis die Vergeltung zum entscheidenden Moment auch des modernen bürgerlichen Strafrechts macht, bricht er jedoch mit der bisherigen Erkenntnis, gerade die Bürgerlichkeit als Bürgerlichkeit zu kritisieren (die wechselseitige Vermittlung von Herrschaft und Freiheit im Begriff der Rechtssubjektivität), und verfällt in den oberflächlicheren Ideologiebegriff eines bloßen Entlarvungsgestus. Erst die Kritik am Fortschrittsnarrativ selbst wie auch die Kritik des modernen Präventionsgedankens aus der Kritik der Gemeinschaftsfiktion erreichen wieder das ideologiekritische Niveau seiner übrigen Rechtskritik. Jedoch sehen wir schon hier, dass der wiederholte Vorwurf des Zivilrechtsreduktionismus an Paschukanis' Strafrechtstheorie den Kern verfehlt.[93] Die Identität von Zivil- und Strafrecht wird an keiner Stelle konstatiert, vielmehr Strukturähnlichkeiten herausgestellt, insbesondere was das Wechselverhältnis zur Ökonomie und die Fetischisierung des Rechts im Allgemeinen betrifft.

87 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 174 [S. 156f.].
88 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 175 [S. 157].
89 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 175 [S. 157], S. 177 [S. 159].
90 So aber etwa Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 110; Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 55.
91 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 62.
92 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 168 [S. 151].
93 Rosenbaum, »Zum Rechtsbegriff bei Stučka und Pašukanis«, S. 159.

Für diskussionswürdig halte ich hingegen den Vorschlag Bayers, das Strafrecht – und in weiterer Folge das Recht insgesamt – in Anknüpfung an Paschukanis »überhaupt erst im Verhältnis zum *Un*recht« zu denken.[94] Was die Konstitution der »Norm« als »Norm-ales« betrifft,[95] so ist zuzustimmen, dass sich das Normale negativ über das Anormale bestimmt, indem eine Gesellschaft ihre je eigenen Exzesse festlegt. So schreibt auch Paschukanis, dass das Normale ursprünglich nicht existiert. In diesem Sinn wäre etwa die Demokratie kein positiver Begriff, der sich über Inhalte wie Wahlfreiheit, Rechtsstaatlichkeit usw. definiert, sondern ein negativer Begriff, der sich etwa über die Negation von Totalitarismus und Faschismus bestimmt.[96] Was die Rechtsform selbst – jenseits vom oben skizzierten Bewährungsprozess, in dem sich das Recht selbstverständlich über die Negation des Unrechts als Geltendes betätigt – betrifft, zweifle ich aber an einer solchen negativen Bestimmung. Der Kern der Rechtsform ist die positive Bestimmung der Rechtssubjektivität – die ihrerseits durch die Negation jeder konkreten Besonderheit bestimmt ist – und zwar in erster Linie nicht als *schuldiges* oder *schuldfähiges*, sondern im weitesten Sinn als *integrer* Akteur am Markt.

Gegen das Fortschrittsnarrativ ist die Strafe daher als abstrakte Form der Vergeltung zu betrachten, aber auch in der Schuld als Dreh- und Angelpunkt der modernen Strafrechtstheorie begegnen Schwierigkeiten. Die Grenzziehung zwischen Schuldfähigkeit und Schuldunfähigkeit ist eine höchst politische Angelegenheit, die einer immanenten Logik im Grunde entbehrt. Ausgehend von der Begrifflichkeit der Kausalität ließe sich zumindest in Zweifel ziehen, wieso etwa geistige Beeinträchtigung, psychische Erkrankung, Minderjährigkeit oder Trunkenheit in Zurechnungsunfähigkeit münden,[97] wohingegen etwa das spezifische Milieu, in welches der Angeklagte hineingeboren wurde oder in welchem er zum Tatzeitpunkt verkehrte, die Schuldfähigkeit unberührt lässt. Auch die Schuld erscheint dadurch als unmittelbar einsehbare, natürliche und daher auch von gesellschaftlichen und historischen Umständen unabhängige Qualität des Menschen, sein Vergehen daher als höchstpersönliches Versagen, als Pathologie. Diese Fetischisierung der Schuld können wir als Fortsetzung oder Besonderung des Rechtsfetisch verstehen, doch sollten wir nicht bei einer solchen bloß vergleichenden Feststellung verharren.

Mit Lagasnerie müssen wir vielmehr unser Augenmerk auf zwei Mechanismen innerhalb des Strafprozesses lenken, wenn wir verstehen

94 Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 111.

95 Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 110.

96 Auch Kelsen denkt in dieser Dualität von Demokratie und Autokratie, wenn er die »Diktatur des Proletariats« deswegen als Autokratie charakterisiert, weil sie »zur Demokratie in Gegensatz tritt« (Kelsen, *Sozialismus und Staat*, S. 160).

97 Siehe etwa für die österreichische Rechtslage § 11 StGB.

wollen, in welcher Weise sich Herrschaft im besonderen Bereich des Strafgerichtssystems artikuliert. Diese beiden Mechanismen bestehen in der Individualisierung des *angeklagten* Subjekts und der Vergesellschaftung des *verurteilten* Subjekts. Doch hütet sich Lagasnerie, diese widersprüchliche Bewegung innerhalb der Einheit des Strafprozesses als Dialektik zu bezeichnen. Am Anfang eines strafgerichtlichen Verfahrens steht, sobald das Ermittlungsverfahren abgeschlossen ist, die *Anklage*, mit der dem *Beschuldigten* die Begehung einer Straftat vorgeworfen wird. Doch auf welcher spezifischen Wirklichkeitsinterpretation oder besser -konstruktion erhebt sich die Anklage? Was muss sie immer schon voraussetzen, um sich als Anklage, das heißt als die Forderung, den Beklagten aufgrund der Begehung einer Straftat zu verurteilen, zu betätigen? Lagasnerie identifiziert die strafrechtliche Wirklichkeitskonstruktion mit einer bestimmten, sich den Begriffen der Totalität verweigernden Weise des Denkens: Die Strafjustiz »ent-totalisiert«, indem sie mit der Subsumtion einer Handlung unter einen Straftatbestand dieselbe zugleich vom spezifischen Interaktionskontext und der kollektiven Szene herauslöst, um sie sogleich als die isolierte Handlung eines einzelnen Individuums nach einer sequentiellen Logik zu rekonstruieren.[98] Der Akt des Anklagens fußt auf einer »atomistischen Sichtweise der Wirklichkeit«, in welcher die Handlung erst unter Absehung von »sozialer Kausalität, kollektiver Strukturen oder historischer Logiken« in die allgemeine Form der strafrechtlichen Norm gepresst wird.[99]

Diese gewaltvolle Umdeutung einer Handlung verbirgt sich jedoch gerne hinter dem Pathos einer fortschrittlich-humanen Justiz, die das Individuum gerade nicht auf diese seine Tat reduzieren, das heißt die Tat des Individuums gerade nicht substantialisieren will (die aufgrund der Begehung eines Diebstahls verurteilte Person *als Dieb* oder die aufgrund der Begehung eines Mordes verurteilte Person *als Mörder* zu bestrafen) und stattdessen, regelmäßig unter Zuhilfenahme der Psychologie als sachverständige Disziplin, bemüht ist, das Individuum und die Beweggründe hinter seiner Handlung zu verstehen. Anhand der gerichtlichen Rekonstruktion der Biografie des Individuums über die Befragung des Angeklagten kehrt Lagasnerie die heuchlerische Logik der modernen Strafjustiz hervor. Denn anhand der gesammelten sozialen Informationen (Herkunft und Klassenzugehörigkeit, Kindheit, Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit, Religion, Ausbildung, usw.) wird nicht etwa die soziale Logik und Bedingtheit der begangenen Tat festgestellt, sondern vielmehr ein Persönlichkeitsprofil erstellt, durch welches eine paradoxe, aber zur Logik des Anklagens notwendige Umkehr des Ursache-Wirkungs-Zusammenhangs vollzogen wird: Der gesellschaftliche

98 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 136, S. 137.
99 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 135.

und historische Kontext rückt nicht als *Ursache der Handlung*, sondern bloß nach der Seite seiner *Wirkung auf den Angeklagten* in den Blick. Tatsächlich verkehrt sich auch die Bedeutung des *Grundes* oder der *Begründung* einer Handlung: Eine Handlung begründen, heißt nicht mehr ihren Grund im Sinne einer rechtfertigenden oder zumindest erklärenden Ursache zu benennen, sondern der Grund kommt nur noch als belastende Information im Sinnzusammenhang eines devianten Charakters in Betracht, gemäß welcher die begangene Tat als konsequenter oder gar notwendiger Ausdruck dieses Charakters erscheint. Lesen wir, wie Lagasnerie diesen verzerrenden Mechanismus der Strafgerichtsbarkeit als eine »List der strafrechtlichen Vernunft« fasst:

> Während man sich ein gutes Gewissen unter dem Vorwand des »Verstehens« verschafft, bezieht man die verurteilte Handlung auf eine Reihe anderer individueller Merkmale, ohne je all diese Elemente auf ihre objektiven Ursachen zu beziehen oder auf ihre Verankerung im konkreten sozialen und politischen Leben. […] Die fragliche Handlung wird mit der beschuldigten Person und ihrer Biographie verknüpft und nicht mit der gesellschaftlichen Struktur, innerhalb welcher diese Biographie Gestalt angenommen hat.[100]

Die Rekonstruktion der Biografie des Angeklagten erzeugt eine Verdopplung der Wirklichkeit, in der parallel zur rechtlichen Beschreibung einer Handlung als Tat eine psychologisierende moralische Ebene eingezogen wird, der eine gewisse zeitliche Priorität gegenüber der rechtlichen Ebene zugeschrieben wird. Die Erstellung eines psychologischen Profils der Persönlichkeit des Angeklagten über die Rekonstruktion seiner sozialen Biografie erzeugt den Eindruckt, »daß der Verbrecher gewissermaßen schon *vor* seinem Verbrechen existiert«, das heißt auch, dass er sozusagen unabhängig von der begangenen Tat immer schon und nur *als Verbrecher ist*. Lagasnerie formuliert diese Pointe präzise, wenn er ein Ineinanderkippen von Innerlichkeit und Äußerlichkeit diagnostiziert: »Das Verbrechen ist nicht mehr der Ausdruck einer Beziehung zur Welt, sondern die Veräußerlichung eines Selbstverhältnisses.«[101] Dieselbe Bewegung, die schon den Waren- und Rechtsfetisch charakterisierte, lässt sich daher auch am Strafrecht beobachten: Die Gesellschaftlichkeit des Verbrechens wird durch die psychologisierende Verinnerlichung zugleich naturalisiert bzw. zu einer natürlichen, höchstpersönlichen Eigenschaft des Beschuldigten stilisiert.

Halten wir fest, dass dem Akt der Anklage eine individualisierende und atomisierende Rekonstruktion der vielschichtigen sozialen Wirklichkeit, eine Konzentration auf die Handlung als singuläres Ereignis zulasten der Erfassung des Ganzen zugrunde liegt. Wie steht es aber

100 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 142.
101 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 154.

um den Akt der Bestrafung? Auch der Akt der Bestrafung fußt auf einer sonderbaren Rekonstruktion und Verdopplung der Wirklichkeit, die zu demjenigen Punkt, den der Akt der Anklage ursprünglich verkehrt hatte, zurückkehrt, um selbst die ursprüngliche Verkehrung noch zu verkehren: Die Bestrafung des Angeklagten beruht, wie Lagasnerie feststellt, auf einer »performativen Konstruktion des Verbrechens als gesellschaftlicher Handlung«.[102] Die strafrechtliche Logik ist an diesem Punkt äußerst verdreht: Setzt der Akt der Anklage gerade eine individualisierende Negation des Verbrechens als gesellschaftliche Handlung voraus, so findet mit dem Akt der Bestrafung eine Rekontextualisierung der zuerst aus dem gesellschaftlichen Kontext abstrahierten Handlung statt. Der Entsozialisierung des Verbrechens als gesellschaftliches Verhältnis des Beschuldigten zur sozialen Wirklichkeit folgt eine *Resozialisierung* – man beachte die Doppeldeutigkeit dieses Begriffes in diesem Zusammenhang – dieser isolierten strafbaren Handlung, die nunmehr als Angriff gegen Gesellschaft/Gemeinschaft/Staat/Ordnung rekonstruiert wird. Damit verdoppelt auch die Bestrafung die Wirklichkeit bzw. setzt an die Stelle, wo zuvor bloß eine strafbare Handlung war, eine zweite: »Der Strafrechtsstaat erzeugt zwei Verbrechen, wo es nur eines gab: das eine gegen das Opfer, das andere gegen den Staat«.[103] Sehr feinsinnig arbeitet Lagasnerie die geistesgeschichtliche Verbindung zwischen dieser Vergesellschaftung des Verbrechens und der bürgerlichen Philosophie des Gesellschaftsvertrags heraus, deren Einfluss auf das bürgerliche, antidialektische Denken ich zu Beginn im Kapitel *Rechtsform und Gewalt* herausgestellt habe. Der Verbrecher ist als die Aggression des besonderen Willens gegen den allgemeinen Willen nur dann ein Angriff gegen die Gesellschaft selbst, wenn der allgemeine Wille zugleich als die Repräsentation des Willens aller genommen wird. Nur gegenüber einer solchen Interpretation des allgemeinen Willens, die die ideologische Fiktion einer harmonischen, homogenen Gemeinschaft reproduziert, kann der Verbrecher als »abtrünniges Subjekt« im Namen und zum Schutze aller bestraft werden.[104] Die Schuld trifft den Verurteilten zwar als Individuum für ein individuelles und besonderes Vergehen, doch macht er sich damit zugleich in höchst allgemeiner Weise *an* der ganzen Gesellschaft schuldig.

Auch Kelsen äußert Kritik am Begriff der Schuld und wirft Paschukanis wiederholt die Reproduktion der bürgerlichen, »individualistischen Ideologie« vor.[105] Diese Ideologie liege der Deutung des Zwangsaktes

102 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 200.
103 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 193f.
104 Vgl. Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 202.
105 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 101.

»als Strafe ›für‹ eine Schuld des Täters« zugrunde und erzeuge den Schein, »daß der Mensch, der das Objekt des Zwangsaktes ist, Subjekt, das heißt sittlich-rechtliche Persönlichkeit, Selbstzweck sei«.[106] Damit würde jedoch die bürgerliche und naturrechtliche Vorstellung der Rechtssubjektivität als eine gegenüber dem objektiven Recht ursprünglichere Kategorie reproduziert.[107] Gleichzeitig sei darin der eigentliche »Strafzweck« verschleiert, der in den general- und spezialpräventiven Überlegungen bestünde. »Entkleidet man«, so Kelsen, »das Schuldmoment aller ideologischen Hüllen«, dann bleibt nicht die Strafe als Selbstzweck (Vergeltung/Rache), sondern die Strafe zeigt sich als Reaktion auf die »Beziehung zwischen Täter und Tat«, als »Tatbestandselement« und wird daher als bloßes Mittel zur Verhinderung zukünftiger Tatbestände erkannt.[108] Gegen die ahistorische Naturalisierung des Delikts als Tat, die an und für sich »schlecht« sei, richtet sich Kelsen auch in seiner *Reinen Rechtslehre*:

> Das Verhältnis zwischen Unrecht und Unrechtsfolge besteht somit nicht – wie von der traditionellen Jurisprudenz angenommen wird – darin, daß eine Handlung oder Unterlassung darum, weil sie ein Unrecht oder Delikt darstellt, mit einem Zwangsakt als Unrechtsfolge verknüpft wird, sondern darin, daß eine Handlung oder Unterlassung ein Unrecht oder Delikt ist, weil sie mit einem Zwangsakt als ihrer Folge verknüpft wird.[109]

Was als Delikt angesehen wird, darin sind sich Kelsen und Paschukanis einig, ist höchst kontingent und ein Feld politischer Auseinandersetzung. Letztlich ist aber auch der bei Kelsen als »eigentlicher« Strafzweck gesetzte Gedanke der Generalprävention ideologisch konnotiert, denn er formuliert ein allgemeines Interesse im Namen der Gesellschaft als Ganzes, ein solches Ganzes aber ist Fiktion.[110] Eine Strafrechtstheorie, die Prinzipien aus den Interessen der Gesellschaft als Ganzes ableitet, macht sich, so Paschukanis, einer Entstellung der Wirklichkeit schuldig, weil sie über den antagonistischen Charakter dieser Wirklichkeit hinwegtäuscht: Es ist das Klasseninteresse, das »jedem strafpolitischen System den Stempel historischer Konkretheit auf[drückt]«.[111] Weiter unten werden wir im Zusammenhang mit der technischen Regel allerdings sehen, dass Paschukanis doch mit dem Gedanken der Generalprävention, das heißt mit der sozialen Schutzfunktion des Strafrechts, sympathisiert; auch Bung hält

106 Ebd.
107 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 174f.
108 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 101.
109 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 117.
110 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 175 [S. 158].
111 Ebd.

daher treffend fest, dass sich Paschukanis in diesem Punkt »als erstaunlich ambivalent und unsicher [entpuppt]«.[112]

Im Rahmen der Diskussion alternativer Ordnungssysteme und Regelungsinstrumente drängt sich auch an dieser Stelle die Frage nach einem plausiblen alternativen Lösungsvorschlag im Hinblick auf den Umgang mit »Straftaten« in der sozialistischen Zukunftsgesellschaft auf. So schreibt Kelsen exemplarisch, dass die sozialistische Gesellschaft nicht notwendig einen gewaltfreien, harmonischen Zustand bedingt; darin ist Kelsen zuzustimmen.[113] Der Fehler liegt nur darin, Kelsens Hinweis als Kritik an Paschukanis oder allgemeiner an der marxistischen (Straf-)Rechtskritik insgesamt aufzufassen, die – ich wiederhole mich – Gegenwartskritik und nicht Zukunftsmalerei sein will. Die Frage, wie das gegenwärtige Strafrecht beschaffen ist und in welchem Verhältnis es zur kapitalistischen Produktionsweise bzw. der warenproduzierenden Gesellschaft steht – ich erinnere an den Begriff der Ausbeutung, der durch das Strafrecht seinem ökonomischen Ursprung, dem Produktionsverhältnis, entrissen wird –, ist von der Frage, wie mit Gewalttätern nach der Überwindung des Strafrechts umzugehen ist, vollkommen verschieden. Das bedeutet nicht, dass letztere Frage keine Berechtigung hätte. Insbesondere ist es Paschukanis selbst, der sich diese Frage regelmäßig stellt, wenn er das weiter unten zu besprechende Konzept der technischen Regel speziell für das Strafrecht andenkt. Die Plausibilität der technischen Regel als Alternative zu Recht und Strafrecht ist allerdings von der Kritik an Strafrecht und Strafrechtstheorie unabhängig und beide Gedankengänge sind getrennt voneinander zu beurteilen.

Was gewinnen wir nun aus der Konfrontation von Paschukanis' Strafrechtstheorie mit Kelsens Einwänden im Hinblick auf den Begriff der Strafrechtsform? Paschukanis hält den Geschädigten für die reale Grundlage des abstrakt verletzten öffentlichen Interesses. Normativistisch lässt sich dieser Gedanke umkehren: Es ist nicht die konkrete Verletzung eines Menschen, sondern die abstrakte Verletzung des öffentlichen Interesses in der tatbestandsmäßigen Unrechtstat, im Normbruch, die sich in den realen Figuren des Geschädigten und Angeklagten manifestiert.[114] Im Strafrecht wird die Übertretung einer Rechtsnorm »als autonomes Problem und als Problem für sich« gegenständlich.[115] Der Strafprozess, so könnte man sagen, dreht sich weniger um diese konkreten Figuren, sondern mehr um den Angriff auf

112 Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 57; siehe auch Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 62.

113 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 102. Siehe zu diesem Vorwurf Kelsens auch 3.4.2.

114 Diese Interpretation geht jedoch über Kelsen hinaus, der die Rechtsordnung als in sich geschlossenes Normensystem begreift und einen Normbruch daher im Grunde ausschließt. Vgl. hierzu auch Somek, *The Legal Relation*, S. 63.

115 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 204.

die staatliche Rechtsordnung, die in diesem Sinne als übergeordnetes, eigentliches Opfer des Deliktes auftritt. Und in dieser Hinsicht verschiebt sich der Fokus weg vom Strafrecht als inhaltliches Instrument zur Aufrechterhaltung des Partikularinteresses der herrschenden Klasse hin zur Aufrechterhaltung des Allgemeininteresses der staatlichen Zwangsordnung.

Dies sollte aber nicht missverstanden werden: Weiter oben haben wir die ideologische Vorstellung vom Recht als Regelungsinstrument offengelegt und die Performativität der Rechtsform, das heißt ihren Beitrag zur Setzung und Reproduktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit unter den Bedingungen kapitalistischer Warenproduktion, festgestellt. Dasselbe gilt für den Bereich des Strafrechts, der vielleicht am stärksten dazu neigt, als Ordnungsinstrument und gesellschaftliches Korrektiv wahrgenommen zu werden. Doch ist das Strafrechtssystem, wie Lagasnerie schreibt, nicht so sehr als »Antwort auf die Kriminalität« zu verstehen.[116] Stattdessen lenkt das Strafrecht im Besonderen ganz so wie die Rechtsform im Allgemeinen unseren Blick auf das verantwortliche und schuldige Individuum, auf das abstrakte, isolierte Rechtssubjekt.

3.3 Ethische Form und Rechtsform

3.3.1 Moral als Kategorie des Warentausches bei Paschukanis

Der vorliegende Abschnitt behandelt die Moral unter dem systematischen Überbegriff eines alternativen Ordnungssystems. Paschukanis tut dies implizit, indem er in seinem sechsten Kapitel »Recht und Sittlichkeit« die Moral zur Funktionsbedingung der kapitalistischen Produktionsweise erhebt und gleichzeitig die Moral aus den Produktionsverhältnissen, genauer: die »ethische Idee der Gleichwertigkeit menschlicher Persönlichkeit [...] aus der praktischen Angleichung aller Arten menschlicher Arbeit aneinander« herleitet.[117] Das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen Moral, Recht und Ökonomie fasst er als *Momente* einer im Warentausch manifesten Totalität.[118] Die Kritik der Moral bei Paschukanis ist ihrem Anspruch nach Kritik der Moral schlechthin bzw. die metaethische Reflexion darauf, was es überhaupt heißt, moralisch zu urteilen bzw. in der *Form* der Moral zu handeln und zu denken.[119]

116 Lagasnerie, *Verurteilen*, S. 172.
117 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 151 [S. 132].
118 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 152 [S. 133].
119 Titus Stahl, *Einführung in die Metaethik*, Stuttgart: Reclam 2013, S. 13: »das Thema der Metaethik« ist die »Frage, was wir *tun* und was wir *meinen*, wenn wir moralisch urteilen«.

3.3.1.1 Das »dreieinige Subjekt«[120]

Bislang war das wechselseitige und gleichursprüngliche Bedingungsverhältnis zwischen egoistisch wirtschaftendem Subjekt und Rechtssubjekt – mit ihrer Vermittlung im und des Staates – Gegenstand der Untersuchung. Im sechsten Kapitel von *Allgemeinen Rechtslehre und Marxismus* ergänzt Paschukanis den Funktionszusammenhang kapitalistischer Produktion um das »moralische Subjekt«, das er als »gleichwertige Persönlichkeit« charakterisiert.[121] *»Alle drei nicht weiter aufeinander reduzierbaren [...] Bestimmungen drücken die Gesamtheit der zur Realisierung des Wertverhältnisses notwendigen Bedingungen aus«*[122] bzw. sie sind »die drei wichtigsten Charaktermasken, unter denen der Mensch in der warenproduzierenden Gesellschaft auftritt.«[123] Dabei steht Paschukanis implizit dagegen, die Moral als *Prinzip*, das heißt unabhängig von den konkreten historischen Bestimmungen zu entwickeln und stellt sich auch hier in die Tradition Marx', Recht und Moral als zwei Seiten einer Medaille zu betrachten.[124] Dagegen steht etwa eine an Kant anknüpfende Rechtstheorie, die das Rechtsverhältnis aus dem moralischen Verhältnis herleitet.[125]

Aus der »Hartnäckigkeit«, mit der »das menschliche Denken im Laufe der Jahrhunderte [...] zum Satz von der Gleichheit der Menschen zurückgekehrt ist« schließt Paschukanis darauf, dass die Moral als die

120 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, 158 [139].

121 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 151 [S. 132].

122 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 151 [S. 132f.].

123 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 151 [S. 134]. Was den Begriff der »Charaktermaske« angeht, so könnte die Menschenfreundlichkeit dieses Ausdruckes in Zweifel gezogen und daher womöglich besser mit einem alternativen Ausdruck, etwa der »Rolle« ersetzt werden. Nun scheint mir gerade die »Rolle« der menschen*un*freundliche Ausdruck zu sein, denn die »Rolle« will *gespielt* werden, verlagert also das Gewicht auf die subjektive Seite, den Menschen selbst. Demgegenüber betont die »Charaktermaske« die unabwendbare Notwendigkeit der *Form*, in der sich Menschen innerhalb der warenproduzierenden Gesellschaft begegnen und die gerade nicht – wie die Rolle – so einfach abgelegt werden kann. Die »Charaktermaske« sollte daher nicht als Urteil über den Menschen, sondern als Urteil über die Verhältnisse, in denen er sich befindet, gelesen werden; *diese* sind menschenunfreundlich, nicht aber der Begriff.

124 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 151 [S. 133]. So auch Wolfgang F. Haug, »Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*, S. 41f.

125 Vgl. dazu Somek, *The Legal Relation*, S. 121, der davon spricht, dass die »legal relation« mit Notwendigkeit aus der »moral relation« emergiert.

Lehre dieser gleichwertigen Persönlichkeit Ausdruck eines objektiven gesellschaftlichen Verhältnisses sein muss.[126] Dieses Verhältnis liegt in der Reduktion der konkreten menschlichen Arbeit auf abstrakt menschliche Arbeit überhaupt. Ähnlich wie Alfred Sohn-Rethel das »abstrakte Denken« auf die Wertform zurückführt,[127] will, so scheint es, Paschukanis den »Universalismus der ethischen Form« aus der »Indifferenz« des Kapitals, das heißt aus der Gleichgültigkeit des Kapitals gegenüber der Bestimmtheit menschlicher Arbeit herleiten.[128] Daher bezeichnet er auch die Kantische Ethik als die »reinste und vollendetste Gestalt der Ethik überhaupt«,[129] die im Verallgemeinerungsanspruch des Kategorischen Imperativs kulminiert. Die Universalität des Universalitätsanspruchs selbst unterzieht Paschukanis einer kritischen Betrachtung. Der Kategorische Imperativ sei kein »gesellschaftlicher [hier im Sinne von natürlicher; L.L.O.] Instinkt, denn die wichtigste Bestimmung dieses Imperativs ist, dort wirksam zu sein, wo keinerlei natürliche, organische, überindividuelle Motivierung möglich ist«.[130] Nur dort also, wo die Individuen zu ihrem Egoismus gezwungen sind, bedarf es überhaupt der Fiktion eines solchen korrigierenden Instrumentariums, über das sie mit dem Allgemeininteresse als dem Allgemeinwohl in Beziehung treten. Wie zuvor gezeigt wurde, bedarf es dazu jedoch nicht der moralischen Verpflichtung, denn die egoistisch wirtschaftenden Subjekte sind zugleich als bürgerliche Individuen – in der Gestalt des *citoyen* – auf die Sphäre des Allgemeinen als ihre Reproduktionsbedingung verwiesen. Das egoistische Interesse steht notwendig mit dem Allgemeininteresse in Beziehung, emergiert aus ihm.[131]

So hat auch, wie Paschukanis Kautsky paraphrasiert, die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs nur dort einen Sinn, »wo der Mensch praktisch zum Mittel für einen anderen Menschen gemacht werden kann« und gemacht werden *muss*.[132] Bürgerliche Moral ist in

126 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 153 [S. 134f.].

127 Siehe Alfred Sohn-Rethel, »Warenform und Denkform. Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des »reinen Verstandes««, in: ders., *Warenform und Denkform. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 101–128.

128 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 156 [S. 138]. Siehe zum Begriff der Indifferenz Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx,* Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

129 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 154 [S. 136]. Die Kantische Ethik als die bürgerliche Ethik *par excellence* darzustellen, ist zumindest in dieser Pauschalisierung ein gewisses marxistisches Vorurteil, das eine tiefergehende Untersuchung der Kantischen Philosophie unter dem Aspekt der »Bürgerlichkeit« nicht ersetzen kann.

130 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 155 [S. 136].

131 Siehe auch Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 16.

132 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 157 [S. 139].

diesem Sinne stets *Heuchelei*, weil sie eine Handlung verlangt, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit radikal widerspricht: »Das sittliche Pathos ist mit der Unsittlichkeit der gesellschaftlichen Praxis unlösbar verbunden und nährt sich von ihr.«[133] Mit dieser durchaus frappierenden These steht Paschukanis jedoch nicht alleine da, im Gegenteil mündet der Entwicklungsgang der Moralität sowohl in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als auch in seiner *Phänomenologie des Geistes* in Heuchelei; und dies mit einer unumgänglichen Notwendigkeit. Die Selbstverkehrung der Moralität in Heuchelei wird bei Hegel noch als Bewegung der Selbstaufhebung gedacht, die jedoch wiederum dem Begriff der Moralität zutiefst entspricht. In der Heuchelei bricht eine Tendenz der Moralität, zulasten des Objektiven in die reine Verinnerlichung zu kippen, endgültig durch.[134]

Die eine Seite der Moral besteht für Paschukanis demzufolge darin, die Korrektur bürgerlicher Verhältnisse, das heißt aber auch die Verantwortung für das allfällige Scheitern *an* den bürgerlichen Verhältnissen, ins Innere zu verlagern – in dieser Funktion gleicht die Moral der bürgerlichen Psychologie –,[135] womit er im Ansatz bereits eine Kritik am neoliberalen Ideologem der »Selbstverwirklichung« andenkt.[136] Resch und Steinert fassen die bürgerliche Moral auf ganz ähnliche Weise als die ideologische Verkehrung der bürgerlichen Konkurrenzgesellschaft:

> Daher müssen Tugenden der Mäßigung und der Selbstbeherrschung gepflegt werden, auch der gegenseitigen Anerkennung, obwohl man sich wirtschaftlich an die Kehle geht oder das zumindest möchte.[137]

Damit eröffnet sich auch die Auseinandersetzung mit der Frage danach, welche Produktionsweise »welche ›Arbeitsmoral‹ (wer warum wie und gegen welche – nicht nur finanzielle – Entlohnung arbeiten soll) […] braucht, wie die[se] hergestellt wird und wie sich die Betroffenen dazu verhalten«.[138] Die kapitalistische Produktionsweise fußt dabei wesentlich auf *Disziplin*.

133 Ebd.

134 Ich behandle den Begriff der Moralität und die Bewegung der Selbstaufhebung in die Heuchelei detailliert in meinem Beitrag in Linda Lilith Obermayr/Alexander Somek (Hg.), *Hegel in Wien. Eine Ringvorlesung zu Hegels Rechtsphilosophie am Wiener Juridicum*, Wien: Verlag Österreich (erscheint Ende 2022).

135 Vgl. hierzu Albert Krölls, *Kritik der Psychologie. Das moderne Opium des Volkes*, Hamburg: VSA 2016.

136 Vgl. auch Held, *Die Psychologie des bürgerlichen Individuums*, München: Gegenstandpunkt 2002, S. 12, wo die Moral als die »Form« begriffen wird, in der sich »die Individuen an der bürgerlichen Herrschaft abarbeiten, um sie auszuhalten«.

137 Resch/Steinert, *Kapitalismus*, S. 173.

138 Resch/Steinert, *Kapitalismus*, S. 104.

Wenn die Mehrwertproduktion als »Zeitverhältnis« zu fassen ist,[139] dann erfordert die rechtliche oder sozialgesetzgeberische Begrenzung der Zeit auf ein bestimmtes Maß einen straffen, das heißt disziplinierten Zeitplan. Es sei nur, um dem Mythos der humanisierenden Wirkung des Kapitalismus auch an dieser Stelle entgegenzutreten, darauf hingewiesen, dass diese Disziplin nicht bloß einer zwar ideologisch bestimmten, jedoch freien Haltung entspringt, sondern auch systematisch gewaltförmig eingefordert wird.[140]

An diesem Punkt tritt die zweite Seite der Moral in Erscheinung, die darin besteht, dass das moralische Subjekt dasjenige als selbstbestimmte Handlung aus innerer Überzeugung setzt, wozu es in der objektiven Wirklichkeit immer schon gezwungen ist.[141] Das Problem am bürgerlichen als moralisches Subjekt ist nicht, wie Bayer im Anschluss an Menke und Hannah Arendt schreibt, dass in ihm eine *innere* Spaltung zwischen einem herrschenden (handelnden) Teil und einem diesem unterworfenen Teil besteht, gegenüber welcher die bürgerliche Subjektivität als fiktive, ideologische, *bloße* Einheit zu bestimmen wäre.[142] Vielmehr sind es die *äußeren* Herrschaftsverhältnisse, die als *inneres* Herrschaftsverhältnis vorgestellt und verzerrt werden, bzw. es ist die äußere Dynamik der Interessengegensätzlichkeit, die zum inneren moralischen Konflikt stilisiert wird. Dies bezieht sich wiederum einerseits auf die ökonomischen Zwänge der kapitalistischen Produktionsweise – das heißt den Egoismus des privat wirtschaftenden Subjekts –, andererseits auf die konkreten Vorschriften des positiven Rechts, denen das moralische Subjekt als Rechtssubjekt zwangsweise unterworfen ist.

Paschukanis verweist darauf, dass sich die Beispiele für den Kategorischen Imperativ bei Kant (»du sollst nicht lügen«, »du sollst nicht töten«, »du sollst nicht stehlen« etc.) »restlos auf Äußerungen bürgerlicher Wohlanständigkeit [reduzieren]«.[143] Nun ist es gerade die Pointe der Hegel'schen Kritik am Kategorischen Imperativ, diesen als rein formales Prinzip auszuweisen, der daher jeglichen Inhalt zum moralischen Gebot erheben kann.[144] Denn damit der Kategorische Imperativ überhaupt ein

139 Reitter/Hanloser, *Der bewegte Marx*, S. 60.

140 Vgl. Reitter/Hanloser, *Der bewegte Marx*, S. 48; Gerstenberger, *Markt und Gewalt*, S. 17.

141 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 155 [S. 137].

142 Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 153.

143 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 155 [S. 137]. So auch Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart: Reclam 2000, S. 41f.: »Wenn man die konkreten Beispiele untersucht, mit denen Kant die Anwendung seines kategorischen Imperativs zu illustrieren versucht, muß man feststellen, daß es durchwegs Vorschriften der traditionellen Moral und des positiven Rechts seiner Zeit sind.«

144 Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: *Werke* Bd. 2, S. 435–530.

Gesetz aussprechen kann, muss er etwas *setzen*, das den Inhalt dieses Gesetzes ausmacht; dabei ist die Form, die im Kategorischen Imperativ dieser gesetzten Bestimmtheit übergestülpt wird, die Allgemeinheit.[145] Nur aus dieser gesetzten Bestimmtheit erwächst dann die innere Widersprüchlichkeit eines Gesetzes, die seine Verallgemeinerungsfähigkeit unterläuft, bzw. das Paradox, dass »ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde«.[146] Dieses Setzen einer Bestimmtheit als unhinterfragte Voraussetzung manifestiert sich etwa im Beispiel des erlogenen Darlehens, das Kant für den Kategorischen Imperativ anführt:

> Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerungen als eitles Vorgeben lachen würde.[147]

Die Selbstaufhebung dieses Prinzips als allgemeines praktisches Gesetz ist an die Existenz eben des Darlehens gebunden, die dessen gesetzte Bestimmtheit ist, sodass das Wirken der praktischen Vernunft auf die Produktion von Tautologien beschränkt ist.[148] Denn ob nun die Existenz oder die Nichtexistenz des Darlehens oder des Eigentums gesetzt wird, »dies ist völlig unbestimmt und frei« und bezieht sich auf das *Außerhalb* der reinen praktischen Vernunft.[149] Die Entscheidung aber, welche der beiden entgegengesetzten Bestimmtheiten – Eigentum oder Nichteigentum, Darlehen oder Nichtdarlehen – als Ausgangspunkt der Formulierung des Kategorischen Imperativs genommen wird, ist immer »schon vorher geschehen«,[150] sodass die Prüfung einer Maxime am vorweg gesetzten Maßstab als tautologisch zu qualifizieren ist. Gerade weil aber jede handlungsleitende Bestimmung bzw. inhaltliche Konkretion des Kategorischen Imperativs ein »*von außen*« hereingenommener Stoff ist, ist

145 Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 461.

146 Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 462.

147 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam 2016, S. 55f.

148 Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 463; entweder ist Moralität daher »Redundanz« oder, wie Comay in Anlehnung an Hegel schreibt, »Unmöglichkeit«, denn »[m]oralisch *zu sein* bedeutet, genau die Prämissen von Moralität als solcher zu untergraben« (Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 185).

149 Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 462f.

150 Ebd.

die Bestimmung der Pflicht *heteronom*.[151] Von diesem Standpunkt aus ist, so Hegel in Übereinstimmung mit der im ersten Kapitel entwickelten immanenten Kritik, »keine immanente Pflichtenlehre« möglich.[152]

Die Kritik an Kant lässt sich jedoch noch allgemeiner ansetzen: Weil Kants praktische Philosophie immer Ethik ist, sein Begriff des Praktischen daher auf den Bereich des Moralischen reduziert ist, vollzieht sich für Kant der »Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit« stets als »Revolution in dem Inneren des Menschen«.[153] Mit Andreas Gelhard stellt sich daher die Frage, ob es sich angesichts der Verlagerung der praktischen Befreiung »in die individuelle Lebensführung […] überhaupt noch um ein politisches Programm handeln kann«.[154]

In diesem Sinne ist auch Paschukanis' Kritik an der Kantischen Moralphilosophie zu verstehen: »Die ethischen Lehren erheben für sich den Anspruch, die Welt zu ändern und zu verbessern, während sie tatsächlich nur ein verzerrtes Spiegelbild eines Aspekts dieser wirklichen Welt waren«.[155] In der Selbstzweckformel komme nur der Egoismus des privat wirtschaftenden Subjekts zum Ausdruck, allerdings in verdrehter Form. Diese »Zweideutigkeit der ethischen Form« führe dazu, dass »[e]ine Handlung, die die wirkliche und einzig reale Verkörperung des ethischen Prinzips ist, […] zugleich auch die Verneinung dieses Prinzips [enthält]«.[156] Ausbeutung ist der legitime Ausdruck der widersprüchlichen Lehre vom Menschen als Selbstzweck, denn in der Mehrwertproduktion ist sich der doppelt freie Lohnarbeiter nur selbst Zweck, und gleichzeitig ist er in radikaler Weise nur das Mittel für den fremden Zweck der Mehrwertproduktion. Zugleich muss er sich auch diesen fremden Zweck aneignen, da dieser genauso – in der Dialektik von *bourgeois* und *citoyen* – die Voraussetzungen für den Zweck des eigenen Fortkommens ist: So ist die doppelt freie Lohnarbeit in doppelter Weise als Selbstzweck tätig.

151 Menke, *Autonomie und Befreiung*, S. 27. So schreibt auch Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 251, § 134: »Weil das Handeln für sich einen besondern Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage: *was ist Pflicht?*«.

152 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 252, § 135 Anmerkung. Zur Bedeutung der Immanenz für Hegels Kantkritik siehe auch Menke, *Autonomie und Befreiung*, S. 30.

153 Kant, *Der Streit der Fakultäten*, in: *Akademieausgabe. Gesammelte Schriften* Bd. VII, Hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: De Gruyter 1902, S. 229; Gelhard, *Skeptische Bildung*, S. 114f.

154 Gelhard, *Skeptische Bildung*, S. 115.

155 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 158 [S. 139].

156 Ebd.

3.3.1.2 Verinnerlichung von Herrschaft: Der Moralfetisch

Dem dreieinigen Subjekt entspricht nun ein dreifacher Fetischcharakter oder eine dreifaltige Ideologie. So lässt sich im Anschluss an den Begriff des Rechtsfetischismus von einem *Moralfetisch* oder einem *ethischen Fetisch* sprechen,[157] denn in der Moral als falsches Bewusstsein erscheinen die realen Widersprüche zwischen »Individuellem und Sozialem, zwischen Privatem und Allgemeinem« als universelle Widersprüche der Spezies Mensch, »die ihre privaten Bestrebungen nur in der absurden und mystifizierenden Form des Warenwertes als soziale Bestrebungen [das heißt als moralische Handlung; L.L.O.] betrachten [kann]«.[158] Diese Verinnerlichung von Herrschaft oder die Verwandlung äußerer Zwänge in den inneren Akt der Freiheit fasst schon Hegel deutlich, wenn er von der »teilweise[n] Knechtschaft unter einem innerlichen Gesetze, de[m] Selbstzwang der Kantischen Tugend« spricht.[159] Moral als Selbstgesetzgebung ist daher immer auch Selbstknechtung,[160] Selbstzwang, Internalisierung von Herrschaft, deren Herrschaftscharakter auch nicht durch die Identität von Herrscher und Beherrschtem aufgehoben wird.[161] Auch bei Lukács finden wir diesen Gedanken: »Alle Gegensätze und Widersprüche in der bürgerlichen Gesellschaft der Wirklichkeit reduzieren sich nun auf den Gegensatz des sinnlichen und des moralischen Menschen«,[162] erscheinen als Konflikt zwischen Neigung und Pflicht, Egoismus und Altruismus, zwischen Einzelnem und Allgemeinem.[163] Dabei entsprechen

157 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 158 [S. 140]; siehe auch Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 183, die den Begriff des (Moral-) Fetisches folgendermaßen fasst: »Moralität stützt ihre eigene abgrundtiefe Leere durch ein imaginäres System von ergänzenden Postulaten, die so funktionieren, wie es alle Fetische tun – sie verbergen den Riss, den sie heimlich anerkennen«. Der Riss ist die Selbstknechtung, die asketisch anerkannt und genossen wird (Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 181f., S. 185f., S. 193) und in der Stilisierung in einen Akt absoluter Freiheit verkehrt wird.

158 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 166 [S. 147f.].

159 Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, S. 359; vgl. auch Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 16.

160 Siehe auch Menke, *Autonomie und Befreiung*, S. 54; Gelhard, *Skeptische Bildung*, S. 284.

161 Unter diesem Aspekt verlangt auch die unhinterfragte Geltung der Demokratie als ideale Staatsform eine kritische Betrachtung, denn sie ist genau darin Ideal, dass Herrscher und Beherrschte identisch sind, das Herrschaftsverhältnis an sich jedoch nicht reflektiert wird.

162 Lukács, *Der junge Hegel* Bd. I, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 247.

163 Siehe auch Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 74, die die Moral genauso wie den Staat zur Sphäre des öffentlichen Rechts zählt. Im Sinne einer Sphäre des Allgemeinen gegen das Einzelne ist dieser Zuordnung zuzustimmen.

die zwei Parameter der Moralität, das Handeln zum Zwecke des Allgemeinwohls wie auch die wechselseitige Anerkennung als Freie und Gleiche, den Anforderungen und Gesetzen der warenproduzierenden Gesellschaft,[164] ohne jedoch reduktionistisch damit zusammenzufallen. In diesem Sinne ist die Moralität eben selbständiges *Moment* in der Totalität des dreieinigen Subjekts.

3.3.1.3 Von Lämmern und Raubvögeln: Exkurs zu Nietzsche

Auf welche Weise sich diese ideologische Verkehrung äußeren Zwangs in einen Akt der Selbstbestimmung in der »Psychologie des bürgerlichen Individuums«[165] vollzieht, wird in der Betrachtung eines Aspekts von Friedrich Nietzsches Moralkritik noch klarer. Soweit Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* die »Desillusionierung überlieferter Illusionen« betreibt bzw. den »Nachweis eines falschen Bewußtseins« führt,[166] kann er im Hinblick auf unsere Moralkritik ergänzend herangezogen werden.[167] Soweit er hingegen eine universelle psychische Qualität des Menschen unterstellt, das heißt die Moral nicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zurückführt und folglich stets im moralischen Diskurs verharrt – Otfried Höffe schreibt, Nietzsches Moralkritik sei nicht »rundum destruktiv«, sondern selbst moralisch motiviert –[168] müsste umgekehrt Nietzsche um einen Materialismus ergänzt werden. Für unsere Zwecke soll Nietzsches Ansatz daher als ein *ideologiekritischer*, nicht aber als ein selbst moralischer Ansatz fruchtbar gemacht werden, der natürliche psychologische Muster als Prinzipien postuliert.

In *Zur Genealogie der Moral* schreibt Nietzsche, dass das (moralische) Subjekt immer schon »jene sublime Selbstbetrügerei [der Schwachen und Niedergedrückten jeder Art; L.L.O.] ermöglichte, die Schwäche

164 Vgl. auch Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 16.

165 Vgl. zu diesem Ausdruck das gleichnamige Werk Held, *Die Psychologie des bürgerlichen Individuums*, wo es weniger – wie bei Nietzsche ursprünglich intendiert – um die Psychologie als solche, sondern mehr um die Bewusstseins- und Gedankenwelt, ja um das stets die objektive Wirklichkeit rechtfertigende Weltbild des bürgerlichen Individuums geht.

166 Otfried Höffe, »Einführung in Nietzsches ›Genealogie der Moral‹«, in: ders. (Hg.), *Zur Genealogie der Moral. Klassiker Auslegen* Bd. 29, Berlin: Akademie 2004, S. 9, S. 4.

167 Auch Comay setzt Nietzsches »Sklavenmoral« unmittelbar mit Hegels Kritik an der Kantischen Moral in Verbindung, siehe dazu Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 179.

168 Höffe, »Einführung in Nietzsches Genealogie der Moral«, S. 9.

selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als Verdienst auszulegen«.[169] Das ist, so Nietzsche, die wesentliche Bestimmung der gegenwärtigen Moral, die aus dem »Sklavenaufstand in der Moral« hervorgegangen ist und sich in Abhebung zu bzw. in Überwindung der »Herrenmoral« als »Sklaven-Moral« entwickelt hat.[170] In einer etymologischen Bestimmung des »Guten« über Begriffe wie »edel«, »vornehm«, »privilegiert« kommt bereits jene Unterscheidung zum Ausdruck, die den »Sklavenaufstand« evoziert; denn die Bedeutung des »Guten« entwickelte sich stets parallel zu jener des »Schlechten«, welches aus dem »Niedrigen«, »Gemeinen«, »Pöbelhaften« hervorgeht. Diese ständische Moral konstituierte sich in dem Sinne spontan aus sich heraus, dass sich »der politische Vorrangs-Begriff [...] in einen seelischen Vorrangs-Begriff auslöst«,[171] ihr Begriff des »Guten«, ihre seelische Überlegenheit also aus ihrer Überlegenheit an Macht oder Besitz abgeleitet ist.[172] Das »Schlechte« hingegen ist stets nur als *ihr* Gegenteil, *ihr* negatives Pendant, *ihr* Abglanz, *ihr »nachgebornes blasses Contrastbild«* bestimmt.[173] Gegen diese »aristokratische Werthgleichung« richtet sich nun der »Sklavenaufstand in der Moral«, in dem »das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert«.[174]

Die »Sklaven-Moral« konstituiert sich negativ über eine Abhebung zu ihrem Anderen, zum »bösen Feind«, zum »Schlechten«, von dem aus sie »sich als Nachbild und Gegenstück nun auch noch einen ›Guten‹ ausdenkt – sich selbst!«[175] Die »Sklaven-Moral« ist daher im wahrsten Sinne des Begriffes sklavisch, das heißt *abhängig* von einem »Anderen«, durch dessen Negation sie sich bestimmt; sie ist die Verkörperung der Hegel'schen *bestimmten Negation* im Bereich des Moralischen. Sie ist aber zugleich darin sklavisch par excellence, dass sie in dieser Form der

169 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* Bd. 5, Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: dtv 2012, S. 281; in Folge mit *GM* zitiert.

170 Nietzsche, *GM*, S. 268, S. 270.

171 Nietzsche, *GM*, S. 264.

172 Weil Nietzsche den moralischen Diskurs selbst nicht verlässt, sieht er an diesem Punkt nicht, dass auch die Spontaneität der Bildung der »Herren-Moral« in Wahrheit vermittelt ist. Denn die Macht- und Herrschaftsposition, aus der die »Herren-Moral« unmittelbar hervorgehen soll, ist selbst in Abhebung zum Sklaven bestimmt, das heißt letztlich in ihrer Selbständigkeit durch die sklavische Unselbständigkeit unterminiert. Diesen Gedanken finden wir in Hegels Herr-Knecht-Dialektik: »Die *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins ist demnach das *knechtische Bewußtsein*.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 152).

173 Nietzsche, *GM*, S. 271.

174 Nietzsche, *GM*, S. 267, S. 270.

175 Nietzsche, *GM*, S. 274.

Selbstbestimmung die unendliche Affirmation der eigenen Unterlegenheit und Schwäche ist. Aus der Einsicht in die Schwäche folgt nun aber die Hinzudichtung eines freiheitlichen Bekenntnisses zur Schwäche, die »unvermeidliche, unablösbare Wirklichkeit« wird in dieser sklavischen Wertgleichung als »freiwillige Leistung, etwas Gewolltes, Gewähltes, eine That, ein Verdient« ausgedrückt.[176] Die »Sklaven-Moral« verleiht der radikalen Wirklichkeit der eigenen Unterdrückung eine moralische Wertigkeit, sie *rechtfertigt* sie in diesem ihrem Sinnordnungsbedürfnis. Das konkretisiert Nietzsche in der Umkehrung der Werte, in der »Ohnmacht« zur »Güte«, »ängstliche Niedrigkeit zur ›Demuth‹«, »Unterwerfung vor Denen, die man hasst, zum ›Gehorsam‹«, »das Sich-nicht-rächen-Können« zum »Sich-nicht-rächen-Wollen«, zur »Verzeihung« wird.[177] So kann auch für die bürgerliche Moral formuliert werden: Der zwanglose Zwang zur Lohnarbeit wird umgedichtet in Fleiß, die Besitzlosigkeit in Bescheidenheit, die Weisungsgebundenheit und Fremdbestimmtheit in Gehorsam usf.[178]

3.3.1.4 Die Abschaffung der ethischen Form

Moral ist in diesem Sinne kein Instrument einer die Verhältnisse transzendierenden Kritik, sondern ein Modus der Bejahung und Legitimierung des *status quo* von Unterdrückung,[179] den sich selbst die »Opfer« oder die »negative Größe« dieser Produktionsweise, das heißt die eigentumslose Klasse, angeeignet haben.[180]

Die Moral als Ideologie zu begreifen, heißt mit Paschukanis in erster Linie, die Einsicht in den »historischen Ursprung dieser Formen« zu ermöglichen,[181] nicht aber die Nietzscheanische Umkehrung der Werte zu vollziehen. Die Kritik des moralisch Guten ist nicht die Affirmation des moralisch Schlechten,[182] sondern die Sprengung des moralischen Dis-

176 Nietzsche, *GM*, S. 280.
177 Nietzsche, *GM*, S. 281.
178 Siehe hierzu auch die beiden Vorträge Decker, *Moral*, https://www.youtube.com/watch?v=GmTJ-MMrdsM (Zugriff: 16.04.22), und Rolf Röhrig, *Moral II*, https://www.youtube.com/watch?v=foJ8ErfKiJo (Zugriff: 17.04.2022).
179 So lesen wir auch bei Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 148: »Die Kantische und Fichtesche Philosophie gibt als den höchsten Punkt der Auflösung der Widersprüche der Vernunft das *Sollen* an, was aber vielmehr nur der Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist.« Zur Hegel'schen Kritik an der Sein-Sollen-Dichotomie siehe schon 1.4.
180 Vgl. auch Steinert/Resch, *Kapitalismus*, S. 101f., S. 104.
181 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 161 [S. 143].
182 So auch Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, S. 147, der polemisch schreibt: »Diejenigen, welche das Sollen der Moral so hoch halten und darin, daß

kurses überhaupt,[183] sohin insbesondere die Verabschiedung der *moralisierenden Kritik* und der *kritisierenden Moral*.[184] Amoralismus ist kein Immoralismus, antimoralischer Marxismus ist kein Stalinismus.[185] Inwieweit moralisches Handeln und Urteilen aber als anthropologische Konstante zu begreifen oder gar inwieweit moralisches Handeln selbst moralisch zu beurteilen ist, wird durch Paschukanis nicht berührt. Gerade weil die Moral aber in einem solch engen Verhältnis zu den Fetischen und Formen von Recht, Staat und Wert steht,[186] muss es zur »Abschaffung der ethischen Form überhaupt« kommen.[187]

Interessant ist, dass Paschukanis im Hinblick auf die Moral bzw. die ethische Form nicht beim *Absterben* verharrt, sondern explizit vom aktiven Prozess der *Abschaffung* spricht. Im zweiten Kapitel wurde gezeigt, dass selbst die geschichtsdeterministische Konnotation des *Absterbens* Paschukanis' Theorie zuwiderläuft und im Sinne eines Befreiungsprozesses zu interpretieren ist. Gleichwohl springt die terminologische Abweichung in diesem Zusammenhang ins Auge, sodass die Frage zu stellen ist, ob die *Abschaffung* der Moral vom *Absterben* des Rechts verschieden ist. Die Betonung des aktiven Moments in der Übergangsphase zum Kommunismus rührt wohl aus einer Kritik an den Implikationen einer »proletarischen Moral« bei Lenin.[188] Gegen den Leninistischen Instrumentalismus einer »proletarischen Moral«, die ganz wie im Austromarxismus einen »Neuen Menschen« (Max Adler) und eine proletarische Leitkultur

das Sollen nicht als Letztes und Wahrhaftes anerkannt wird, meinen, daß die Moralität zerstört werden solle«; vgl. auch Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 54; Decker, *Moral* und Röhrig, *Moral II*. Vgl. hingegen Loick, *Juridismus*, S. 185: »Seine eigene [Nietzsches] Rechtskritik ist vielmehr an Idealen orientiert, die mit denjenigen von Hegel und Marx nicht nur nicht übereinstimmen, sondern ihnen sogar direkt zu widersprechen scheinen: Begriffe wie Trennung, Absonderung, Entfremdung oder Entzweiung haben für Nietzsche ihren skandalösen Charakter vollkommen verloren«.

183 Dagegen offenbar Gruber/Ofenbauer, »Der Wert des Souveräns«, S. 17, Fn. 7, die mit Ulrich Kohlmanns Begriff der »Dialektik der Moral«, die sich auf Adornos Moralkritik bezieht, die Moralkritik so verstanden wissen wollen, dass diese die Moral nicht gänzlich aufgibt, sondern die Frage nach der Moralität der Moral selbst stellt.

184 Vergleich *MEW* 4, S. 331–359.

185 So auch Allen W. Wood, »Marx' Immoralismus«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*, S. 33, wenngleich der Titel des Aufsatzes den gegenteiligen Schluss nahelegt.

186 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 161 [S. 142].

187 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 158 [S. 140].

188 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 160 [S. 142].

definieren sollte,[189] argumentiert Paschukanis zunächst formkritisch: Mit der Überwindung der ethischen Form entzieht sich die Moral überhaupt der Funktion eines alternativen Ordnungssystems, sodass die Möglichkeit eines Bestehens der Moral in der Form einer proletarischen Moral ausgeschlossen ist. Wenn die ethische Form als solche ideologisch ist, dann kann auch »[d]er Klasseninhalt der Ethik […] an sich nicht ihre Form [vernichten]«,[190] das heißt selbst die proletarische Moral – deren einseitige Bestimmung jedenfalls autoritäre Züge hätte – wäre *als* Moral noch *Form* und Rest der bürgerlichen Gesellschaft.

So beharrt Paschukanis darauf, dass auch eine proletarische Moral nicht von den bürgerlichen Fetischen befreit ist,[191] dies schon gar nicht, wenn ihr die banale Formel »Moralisch verpflichtend ist, was für die Klasse nützlich ist« zugrunde liegt,[192] die Paschukanis als Pendant zum Kategorischen Imperativ formuliert:

> Die Regel »handle so, daß du deiner Klasse den größtmöglichen Nutzen bringst«, wird der Formel Kants ganz gleichklingen: »handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«[193]

Darin, so paraphrasiert Paschukanis die Verfechter einer proletarischen Moral – etwa Lenin und Trotzki –, scheint zunächst »nichts Mystisches und Übernatürliches [zu sein], da das Nützlichkeitsprinzip einfach und vernünftig ist«.[194] Auffällig ist, dass sowohl Harms[195] als auch Arndt[196] wie auch Bloch[197] und im Anschluss an diesen Neupert[198] diese *kritische*

189 Siehe hierzu etwa Lenin, *Über kommunistische Moral*, Berlin: Dietz 1965, S. 39, S. 96ff., S. 150, wo in arbeitsfetischistischer Manier Werte wie Fleiß, Disziplin, Mut für moralisch gut, weil für die Errichtung einer kommunistischen Gesellschaft förderlich, befunden werden.

190 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 160 [S. 141].

191 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 159 [S. 140].

192 Ebd.

193 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 159 [S. 141].

194 Ebd.

195 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 155.

196 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 49.

197 Bloch, *Recht, Moral, Staat*, Pfullingen: Neske 1971, S. 38.

198 Neupert, *Staatsfetischismus*, S. 125ff. Hieran kann die Bedeutung korrekter Zitation abgelesen werden, denn Neupert zitiert Paschukanis »Die Klassenmoral des Proletariats befreit sich ja schon jetzt von allen Fetischen« und setzt, ohne dies zu markieren, das *D* als Großbuchstaben. Im Original hingegen ist der zitierte Satz grammatisch ein Nebensatz der folgendermaßen eingeleitet wird: »Aber, wird man mir erwidern, die Klassenmoral…«. Paschukanis paraphrasiert hier explizit die »Moral seiner [des Proletariats] Avantgarde«, das heißt die durch eine Parteienelite bestimmte Nützlichkeit im Hinblick auf sich als Vertreterin des Proletariats.

Paraphrase eines klassenmäßigen Utilitarismus fälschlicherweise als *Vorschlag* für ein alternatives Ordnungssystem verstehen. Daran anknüpfend vermissen die Autoren nicht nur eine moralphilosophische Abwägung der Zweck-Mittel-Frage in der Überwindung der kapitalistischen oder Durchsetzung der kommunistischen Gesellschaft, sondern sehen in diesem Punkt einen »einseitigen Kollektivismus«[199], das Auflösen der Individualität im »Säurebad des Kollektivs«[200] oder gar die »Streichung der Moral durch Klassenidentität«[201].

Tatsächlich schreibt Paschukanis davon, »daß die Grenzen des Ichs sozusagen verwischt werden«,[202] und vom »sozialen Menschen der Zukunft, der sein Ich im Kollektiv aufgehen läßt und darin die größte Genugtuung und den Sinn des Lebens findet«.[203] Isoliert betrachtet scheinen die Formulierungen unter das Urteil vom radikalen Kollektivismus zu fallen.[204] Unter Berücksichtigung ihrer kontextuellen Einbettung und des sonstigen, oftmals metaphorischen und pathetischen Schreibstils kann dies nicht mehr ohne weiteres behauptet werden. Es sei nur daran erinnert, wie das metaphorische Bild des »in den Himmel versetzten Warenbesitzers« zu einer Reihe von Fehlinterpretationen in der Rezeptionsgeschichte geführt hat. Die Formulierung des »im Kollektiv aufgehenden Ichs« muss ebenso beurteilt werden: Es ist völlig unbegründet, genau jene Formulierung negativ hervorzuheben, die eine Parallele zu realhistorischen Gräueltaten zulässt, und jene Formulierung, die im Gegenteil den Charakter des Marx'schen »Vereins freier Menschen« nahelegen,[205] außeracht zu lassen.[206] So schreibt Paschukanis unmittelbar vor der entsprechenden Formulierung von der »Entwicklung einer neuen, höheren, harmonischeren Form der Beziehung zwischen Persönlichkeit und Kollektiv«.[207] Eine *Beziehung* bedarf aber zweier selbständiger Momente und nicht die Reduktion des einen auf das andere. Als Bolschewik bezieht sich Paschukanis selbstkritisch auf das moralische Sollen innerhalb des »klassenmäßige[n] Kollektivs« des Proletariats – in das sich laut Arndts Interpretation alle Ichs auflösen sollen –, welches als realpolitisches Instrument zur Durchsetzung der Parteiinteressen fungiert.[208] Das

199 Neupert, *Staatsfetischismus*, S. 126.
200 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 49.
201 Bloch, *Recht, Moral, Staat*, S. 38.
202 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 159 [S. 141].
203 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 160 [S. 142].
204 So auch Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 155.
205 *MEW* 23, S. 92.
206 So auch Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 51.
207 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 160 [S. 142]. Siehe auch S. 161 [S. 143], Fn. 5, wo von »anderen, höheren Formen der Beziehung zwischen Individuum und Kollektiv« die Rede ist.
208 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 160 [S. 141].

Ich kann sich nicht in das Kollektiv auflösen, weil das Kollektiv selbst, diese Allgemeinheit, Gegenstand seiner Kritik am Moralfetisch ist: »Es versteht sich von selbst, daß eine klassenlose Ethik in einer von Klassenkämpfen zerrissenen Gesellschaft nur in der Einbildung, nicht aber in der Praxis existieren kann.«[209] Es sei nur nebenbei darauf hingewiesen, dass Arndts Kritik an an Paschukanis' kollektivistischen Formulierungen – und es ist eine Kritik an einzelnen Formulierungen – ebenso gegen Hegel gerichtet sein müsste, wenn wir etwa eine Passage aus dem Selbstbewusstseins-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* isoliert betrachten:

> Hiermit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und Wir, das *Ich* ist.[210]

Mir geht es hier nicht darum, Paschukanis als Vordenker einer Anerkennungstheorie zu stilisieren oder ihn diesbezüglich in eine Tradition zu Hegel zu stellen. Es geht lediglich darum zu zeigen, dass eine Einheit von Ich und Wir nicht implizit totalitär ist, sondern die »Einheit seiner selbst in seinem Anderssein« möglich wird.[211]

Paschukanis sollte hier jedoch auch nicht in dem Sinne missverstanden werden, dass er in der Gegenüberstellung eine *Gleich*stellung mit der philosophischen Autorität Kant zu erreichen oder das eigene theoretische Schaffen vermittels einer Analogie zu Kants Imperativ zu legitimieren versucht, wie Arndt fälschlicherweise annimmt.[212] Es sollte demgegenüber der Tatsache mehr Beachtung geschenkt werden, dass Paschukanis in der Gegenüberstellung ausgerechnet die Universalisierungsformel heranzieht, also jene Spielart des Kategorischen Imperativs, die sich einer explizit juristischen Terminologie bedient. Es geht Paschukanis also ganz im Gegenteil nicht um eine Gleichstellung mit Kant oder die Errichtung einer utilitaristischen Regel, sondern um eine Abhebung von Kant. Die Gegenüberstellung der eigenen Person mit Kant setzt Paschukanis daher ironisch, um einen Punkt der eigenen Theorie deutlich zu machen: Im Sozialismus existieren weder Gesetzgebung noch Gesetze.

Die Formulierung, dass in der bürgerlichen Gesellschaft wie auch in der sozialistischen Übergangsgesellschaft »noch nicht alles auf den

209 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 159f. [S. 141f.], Fn. 4.

210 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 145.

211 Ebd.

212 Dies vertritt wohl Arndt, wenn er sich darüber empört, dass Paschukanis seinen Imperativ »allen Ernstes als im Gleichklang mit Kants Formulierung stehend hält« (Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 49).

Menschen selbst reduziert ist«,[213] ist auch nicht, wie Arndt schreibt, die »Abstraktion von der Individualität, dem Ich, der Persönlichkeit, zugunsten eines sozial funktionierenden Wesens«,[214] sondern bezieht sich auf die Entmystifizierung der gesellschaftlichen Formen Ware, Recht, Staat, Moral durch ihre Überwindung. Aus diesem Grund ist Paschukanis ein vehementer Kritiker nicht nur eines »proletarischen Rechts«, sondern auch einer »proletarischen Moral«, da damit die ideologischen *Formen* nicht überwunden, eine »vom ideologischen Nebel befreite Vorstellung vom historischen Ursprung dieser Formen« nicht möglich ist.[215] Genau darin liegt aber das Ziel seiner Rechtstheorie, nämlich den Menschen die Charaktermaske der Rechtssubjektivität abzunehmen und ihnen ihre allseitigen sozialen Beziehungen *als solche* begreifbar zu machen. Die Verschmelzung des Individuums mit der Klasse kann im Sinne eines Bewusstwerdungsprozesses als die Konstitution der *Klasse für sich* gedeutet werden. Dass der eigene Vorteil mit dem Vorteil der Klasse identisch wird, bezieht sich darüber hinaus auf das egoistische Privatinteresse, dass sich ja tatsächlich in der Überwindung der kapitalistischen Produktionsweise auflöst. Jedoch setzt Paschukanis das egoistische Privatinteresse gerade *nicht* identisch mit der Individualität des Menschen,[216] es ist im Gegenteil die bürgerliche Gesellschaft, die diese Identifikation äußerlich erzwingt. Mit dem Begriff eines allgemeinen Zwecks hängt auch das Konzept der technischen Regel zusammen, das weiter unten behandelt wird.

Was die utilitaristische Zweck-Mittel-Abwägung anbelangt, so sieht darin etwa Harms »die Gefahr, ganz andere als von Paschukanis ins Auge gefasste Maßnahmen legitimieren zu müssen«.[217] Unabhängig davon, dass dies – ich wiederhole mich – nicht Paschukanis' Position ist, sondern Paschukanis' *Kritik* an einer solchen Position, ist ein solcher Einwand ein rhetorischer Kunstgriff im Schopenhauerschen Sinne der *Kunst, recht zu behalten*. So besteht ein Standardeinwand gegen den Marxismus nicht nur in der selbst utopischen Forderung der Darstellung einer alternativen Gesellschaftsordnung, sondern insbesondere in der Frage, ob die Umwälzung der Gesellschaft mit *allen* Mitteln, das heißt insbesondere gewaltsam erfolgen dürfe. Die Notwendigkeit der Gewalt würde dieser Logik zufolge die Legitimität des Marxismus überhaupt in Frage stellen. Doch die Frage, ob der Zweck die Mittel heilige, stellt sich für die bestehende Ordnung nie, denn sie wickelt *ihre* Zweck-Mittel-Abwägung tagespolitisch ab und setzt folglich täglich die Legitimation der

213 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 159 [S. 141].
214 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 48f.
215 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 160 [S. 143].
216 So aber Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 156.
217 Ebd.

Mittel für *ihre*, als geltend vorausgesetzte Zwecke durch. Die Gewalt und die Opfer – von der Ausbeutung der Arbeitskraft bis hin zur Ausbeutung der sogenannten »Dritten Welt«, die Rechtfertigung militärischer Interventionen und erzwungener *regime changes* als Kampf um die Demokratie und die nukleare Aufrüstung entgegen völkerrechtlichen Abrüstungsverträgen usw. – die zur Aufrechterhaltung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und der geopolitischen Interessen des Westens erforderlich sind bzw. für welche sie *Mittel* sind, entziehen sich in der Sekunde der Fragestellung jedem Angriff. Die Zweck-Mittel-Abwägung wird im Diskurs der etablierten Ordnung durch einen Notwendigkeitsverweis ersetzt. So kann das Stellen der Gretchenfrage nur aus der Machtposition der etablierten Ordnung heraus erfolgen, welche die Beantwortung sogleich ihren eigenen Maßstäben unterwirft und dann *verwirft*. Das Stellen der Frage ist wie eine Beweislastumkehr, in der sich die Seite, die die Frage stellt, *uno actu* immunisiert bzw. der Gegenfrage oder der Erforderlichkeit eines Gegenbeweises entzieht.

Letztlich erfüllt die Moral und das heißt auch die abschließende Beantwortung einer solchen Zweck-Mittel-Abwägung in diesem Fall wieder nur die ideologische Funktion einer Rechtfertigung des *status quo*. Vielleicht kann mit Trotzki dieser Punkt verdeutlicht werden: »Die Probleme der revolutionären Moral sind mit den Problemen der revolutionären Strategie und Taktik verbunden. Die korrekte Antwort auf diese Frage gibt die lebendige Erfahrung der Bewegung im Licht der Theorie.«[218] Im Grunde liegt darin auch ein wesentliches Moment der Hegel'schen Kritik an Kant, dass die Moral genuin mangelhaft bleibt, so sie sich nicht als moralische Praxis veräußert und in dieser ihrer Veräußerung dann freilich nicht mehr Moral ist.[219] Folgende Metapher Hegels, in der dieser die Kantische Transzendentalphilosophie kritisiert, veranschaulicht den Gedanken: »Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*.«[220]

Die klassenmäßige Logik in einem solchen »Utilitarismus der Arbeiterklasse« geht nun,[221] so Paschukanis, aus zweierlei Gründen nicht auf: Zum einen müsste sich die ethische Form, insofern sie sich die klassenmäßige Logik einverleibt, aufheben, denn die Rede von moralischen Pflichten, von Moral überhaupt, wird überfällig, wenn der Kommunismus tatsächlich erreicht ist, wenn der »Vorteil der Klasse tatsächlich mit

218 Leo Trotzki, *Ihre Moral und unsere*, 16. Februar 1938, https://www.marxists.org/deutsch/archiv/trotzki/1938/moral/moral.htm (Zugriff: 17.04.2022).

219 Somek, »Liberalism and the Reason of Law«, *Modern Law Review* 2021/84 (2), S. 408f.; Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 185.

220 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, S. 54, § 10 Anmerkung.

221 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 155.

dem persönlichen Vorteil identisch wird«.[222] Der zweite Grund betrifft Paschukanis' durchaus ambivalentes Verhältnis zur Leninistischen Vorstellung einer proletarischen Moral in der Übergangsperiode. Aus strategischen Überlegungen heraus wird sich, so räumt Paschukanis ein, das Proletariat in der Übergangsperiode der Moralform im eigenen Klasseninteresse bedienen müssen,[223] womit jedoch keine inhaltliche Anpassung der Moral im Sinne einer proletarischen oder gar eigenständigen revolutionären Moral – wie bei Trotzki – im Kommunismus gemeint ist. Die Formen Moral, Recht und Staat sind nicht in der Lage, »sich in der Richtung ihrer Durchdringung mit sozialistischem Inhalt weiter [zu] entwickeln«.[224]

Trotz seiner Kritik an der proletarischen Moral spricht Paschukanis vom »sozialen Menschen der Zukunft« und »einer neueren, höheren, harmonischeren Form der Beziehung zwischen Persönlichkeit und Kollektiv«, einer »Sittlichkeit im weiteren Sinne als die Entwicklung höherer Formen der Menschlichkeit, als die Umwandlung des Menschen in ein Gattungsgeschöpf«, deren Entfaltung er ausdrücklich als keine »rein ideologische oder pädagogische« Aufgabe fasst.[225] Inwieweit Paschukanis damit dem eigenen Anspruch, eine fundamentale Kritik der Moral*form* zu liefern, gerecht wird oder gar die Amoralität »nur ein Synonym für eine höhere menschliche Moral ist«,[226] muss an dieser Stelle fraglich bleiben. Wesentlich ist jedoch, dass die Moral in Form moralischer Kritik oder kritischer Moral in der Erkenntnis der politischen Ökonomie und des bürgerlichen Rechts schnell an ihre Grenzen stößt.[227]

Weil sein Fokus nicht auf der Skizzierung des zukünftigen »Vereins freier Menschen« liegt, könnte man meinen, Paschukanis verharre in den wenigen einschlägigen Formulierungen in einer Sprache, die durch Marx und Engels durchaus selbstkritisch als »Religiöse Tändelei« bezeichnet wird.[228] Schlagworte wie Gattung, Humanität, Menschheit weisen sie als »religiös-überschwengliche[], allen Sinn umnebelnde[] *Bilder*[]«, als »pomphafte Etiketten« aus und markieren daher ihre praktische Bedeutung im rhetorischen Spiel.[229] Gleichwohl referiert Paschukanis auf den Begriff des Gattungswesen, der in Marx' frühen

222 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 159 [S. 141].
223 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 161 [S. 142f.].
224 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 161 [S. 143].
225 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 160 [S. 142], S. 161 [S. 143], Fn. 5.
226 Trotzki, *Ihre Moral und unsere*.
227 Für den Versuch, Momente einer Marxschen Ethik aus seiner Entfremdungstheorie und der Überwindung der Lohnarbeit zu gewinnen, sei auf Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 197–247, insbesondere S. 220, S. 234ff. verwiesen.
228 *MEW* 4, S. 12.
229 *MEW* 4, S. 14.

Schriften von zentraler Bedeutung ist. Dabei beginnt er mit einer Paraphrase künftiger Kritiker:

> Bedeutet dies etwa [das Absterben der ethischen Form], daß es »in der Zukunftsgesellschaft keine Sittlichkeit geben wird?« Mitnichten, wenn man die Sittlichkeit im weiteren Sinne als die Entwicklung höherer Formen der Menschlichkeit, als die Umwandlung des Menschen in ein Gattungsgeschöpf auffaßt.[230]

Das Gattungswesen ist bei Marx keine essentialistische Festlegung eines Menschen an sich, sondern das Gegenstück zum entfremdeten *bürgerlichen Individuum*,[231]

> der Mensch, wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist, mit einem Wort, der Mensch, der noch kein *wirkliches* Gattungswesen ist.[232]

Ich denke, es ist entscheidend, die Prädikation der Verhältnisse als »unmenschliche« nicht im obigen Sinne religiöser Tändelei, sondern wortwörtlich als *un*-menschlich, das heißt als *dingliche*, ideologisch verkehrte zu verstehen.[233]

Paschukanis ist kein Denker der Utopie oder des Ideals, seine Rechtstheorie beschränkt sich im Wesentlichen auf die kritische Analyse von »spezifischen Formen moralischen Bewußtseins und moralischen Verhaltens«,[234] sodass er auch nicht die Formulierung einer Alternative *schuldig* bleibt.[235] Der Kommunismus als Ideal ist weder Maß einer Kritik der Wirklichkeit noch *telos* einer schicksalhaften Entwicklung der Geschichte; seine einzige Bestimmung ist die des »Vereins freier Menschen« oder, wie Paschukanis es formuliert, eine »Form gesellschaftlicher Verhältnisse, wo […] alles auf den Menschen selbst reduziert ist«,[236] wo also keinerlei ideologische Formen die soziale und ökonomische Interaktion der Menschen vermitteln. Die Ausgestaltung dieses Zustandes bzw. seiner konkreten »Sittlichkeit« obliegt den Menschen, die ihn errichten,

230 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 181 [S. 143], Fn. 5.

231 Vgl. auch *MEW* 1, S. 366.

232 *MEW* 1, S. 360.

233 Dieser Ansicht müsste auch Allen Wood sein, der in seinem Aufsatz »Marx' Immoralismus« schreibt, »daß sowohl Marx Empörung über die Unmenschlichkeit der kapitalistischen Unterdrückung wie auch seine Bewunderung für proletarische Revolutionäre sich am besten als vollständig nichtmoralische Einstellungen begreifen lassen.« (Wood, »Marx' Immoralismus«, S. 27).

234 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 161 [S. 143], Fn. 5.

235 So kritisiert etwa Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 156, dass Paschukanis dem »Individualismus der Warengesellschaft nur die Alternative eines abstrakten Kollektivismus an[bietet]«.

236 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 159 [S. 141].

selbst und kann nicht aus dem Absterbens-Theorem deduktiv abgeleitet werden.[237] Jenseits der realpolitischen und paternalistischen Implikationen der Lehre vom »Neuen Menschen« im Austromarxismus scheint mir Adler diesen Gedanken einer »Reform des Bewußtseins« präzise zu formulieren:[238]

> Ganz anders der Mensch, der zum Selbstbewußtsein erwacht ist. Er kann gewiß nicht mit einem Male all das Alte aufheben und die Fesseln zerbrechen, die ihn in das Traditionelle, Mechanische, »ewig Geistige« verstrickt halten. [...] Im Geiste die Schranken niederzureißen, die den Menschen zu einem apathischen Opfer überlebter Gewalten machen, ist der erste und unerläßliche Schritt, um diese Schranken auch im äußeren Leben, in Staat und Gesellschaft wegzufegen. Und dazu führt kein anderer Weg als dieses Selbstbewußtsein in sich hervorzurufen und stark zu erhalten.[239]

Von einer Deduktion konkreter Prinzipien des Zusammenlebens aus dem Absterbens-Theorem geht allerdings Kelsen aus, der die Marx'sche Gesellschaftstheorie als moralische qualifiziert und gerade in ihrem Verwerfen der Moral die Proklamation letzter sozialer, nämlich kommunistischer Ideale erkennt.[240]

3.3.2 Von der Verflochtenheit zum Dualismus von Recht und Moral

3.3.2.1 Die Ideologie der Revolution als sozialistische Ethik

Eine kritische Ergänzung erfährt die Vorstellung einer proletarischen Moral überdies durch Kelsen, der in der Ideologie der Revolution einen Rückfall in die moralische Rechtfertigung des Rechts entdeckt:

> Gewiß, die Theoretiker dieses proletarischen Rechts geben es nicht für ein natürliches oder göttliches Recht, sie geben es nicht oder doch nicht direkt für die Gerechtigkeit aus. Aber sie bedienen sich einer neuen Ideologie, die der alten an rechtfertigender Kraft nichts nachgibt. Es ist die Ideologie der Revolution.[241]

Erneut wird deutlich, dass Kelsen den Begriff der Ideologie in engem Zusammenhang mit einer (ethischen) Legitimation des Rechts denkt,

237 So auch Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 51.
238 *MEW* 1, S. 345; nach diesem Max Adler, *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, Berlin: E. Laub 1926, S. 206.
239 Adler, *Neue Menschen*, S. 208f.
240 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 42.
241 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 95.

anhand derer er auch die proletarische Ersatzideologie entspinnt. Die Revolution sei im postkapitalistischen System bzw. im postkapitalistischen real existierenden Sozialismus der Sowjetunion »nichts anderes als ein höchster sozialer Wert«,[242] damit bestehe aber wiederum eine immanente Parallele zur naturrechtlichen Legitimierung über den Gerechtigkeitsbegriff. In dieser nämlich gilt zwar die Gesellschaftsordnung nur dann als Rechtsordnung, wenn sie den Maßstäben der Fiktion einer universell und absolut gültigen Gerechtigkeitsnorm entspricht, aber »daß die eigene staatliche Zwangsordnung Recht sei, wird als selbstverständlich vorausgesetzt«.[243] Denn eine derartige Rechtstheorie artikuliert sich ja bereits *als* Theorie des Rechts der eigenen Rechtsordnung, die als ihre selbst gesetzte Voraussetzung uneingeholt bleibt. Der Umkehrschluss ist dann freilich ebenso gültig: »Da aber die eigene Zwangsordnung Recht ist, muß sie, der These zufolge, auch moralisch sein.«[244] Ebenso operiere, so Kelsen, die proletarische Rechtstheorie mit dem Begriff der Revolution: Die eigene Zwangsordnung ist aus der revolutionären Umstürzung der vorhergehenden Verhältnisse erwachsen und damit im Sinne der Ideologie der Revolution als legitim vorausgesetzt. Jede nachfolgende Revolution gegen diese neue Ordnung wird »als Gegenrevolution aus dem Wertbereich gestoßen«,[245] die eigene Ordnung damit immunisiert. Die rein formale Bedeutung der Revolution als Diskontinuität oder Umbruch erhält auf diese Weise einen ethisch-politischen Wert. Kelsen kritisiert damit genau die mangelhafte Selbstreflexion in der blinden Anwendung proletarischer oder revolutionärer Moral, die auch Paschukanis vor Augen hat. Allerdings muss Kelsens Gedanke um den umgekehrten Fall erweitert werden, nämlich die Frage nach der Legitimität des *status quo* der bestehenden Ordnung, der jede gegen sie gerichtete Revolution als korrumpiert gilt.

3.3.2.2 Moral und radikale Normativität

Auch Kelsen geht es in der *Reinen Rechtslehre* nicht um die Bestimmung des Wesens der Moral bzw. des moralischen Urteilens und auch nicht um die Diskussion konkreter moralischer Inhalte, das heißt bestimmter Werte oder Tugenden. Für seine weitere Argumentation behandelt Kelsen die Moral schlicht als Konglomerat sozialer Normen,[246] welche auf

242 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 96.
243 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 71.
244 Ebd.
245 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 96.
246 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 60.

das gegenseitige Verhalten der Menschen gerichtet und – im Gegensatz zum Recht – nicht mittels staatlich organisierten Zwangs durchsetzbar sind.[247] Die Moral nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer konkreten inhaltlichen Ausgestaltung, sondern als soziale Norm zu begreifen, heißt auch bei Kelsen, die Moral als *Form* zu analysieren:

> Das, was allen möglichen Moralsystemen notwendigerweise gemeinsam ist, ist nichts anderes, als daß sie soziale Normen, das heißt Normen sind, die ein bestimmtes Verhalten von Menschen […] gegenüber anderen Menschen statuieren, das heißt als gesollt setzen. Was allen möglichen Moralsystemen gemeinsam ist, ist ihre Form, das Sollen, der Normcharakter.[248]

Im Anschluss an folgende Formulierung Kelsens, die an den Kantischen Moralitätsbegriff anknüpft, möchte ich eine recht spekulative Interpretation anstellen, aus der auch aus Kelsens Theorie so etwas wie ein Moralfetisch ableitbar wird:

> Nur ein Verhalten vorzuschreiben, das allen Neigungen oder egoistischen Interessen der Normunterworfenen entspricht, wäre überflüssig, da die Menschen ihren Neigungen folgen oder ihre egoistischen Interessen zu verwirklichen suchen, auch ohne dazu verpflichtet zu sein.[249]

Was auf den ersten Blick wie eine Binsenweisheit klingt, möchte ich als eine ganz entscheidende Erkenntnis für die Herrschaftsfunktionalität der Moral rekonstruieren, die im Grunde bereits im Begriff des *Sollens* selbst liegt.[250] Denn was sein *soll*, *ist* noch nicht und widerspricht daher dem Ist-Zustand. Die Radikalität dieses Widerspruches geht allerdings in der Versöhnung des moralischen Urteils als Handeln aus Pflicht verloren. Die Moral aus einer *Pflicht* gegen sich selbst abzuleiten, ist, wie Kelsen schreibt, eigentlich »psychologisch unmöglich«,[251] weil jedem moralischen Urteil schon aus seinem *Handlungscharakter* heraus die Entscheidung *für* die Moral zugrunde liegt.[252] Das moralische Urteil bzw. die Freiheit, moralisch zu urteilen, ist für den Pflichtcharakter die unhintergehbare Schranke. Moral als radikales Sollen zu verstehen, das sich nicht im moralischen Urteil aufhebt, muss daher in Bezug auf eine entgegengesetzte äußere Wirklichkeit verstanden werden, die sich explizit *gegen* das egoistische Interesse

247 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 64.
248 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 67.
249 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 62.
250 Für die Hegel'sche Kritik am Begriff des Sollens siehe erneut 1.4.
251 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 63.
252 Inwieweit Kelsen hier Kant in dem Sinne missversteht, dass ein Handeln aus Pflicht durch ein gleichzeitiges Handeln aus Neigung bzw. inwieweit die primäre Handlungsmotivation der Pflicht durch eine unterschwellige, aber nicht handlungswirksame Motivation aus Neigung korrumpiert würde, ist eine andere Frage.

richtet. In der gewöhnlichen Vorstellung der Moral als eine natürliche Eigenschaft des Menschen,[253] die dem innersten Wesenskern des Menschen, der Allgemeinheit des allgemein Menschlichen entspringt, geht diese Radikalität des *Sollens* ebenfalls verloren, denn der Widerspruch zwischen Sollen und Sein besteht nicht, wenn die Moral immer schon in uns walten würde. Anders formuliert begreift die gewöhnliche Vorstellung die Moral eben nur vom Standpunkt der Innerlichkeit aus und blendet die *äußere* Wirklichkeit, auf die sich das Sollen negativ bezieht, aus.

Interessant ist, dass Kelsen »egoistische Interessen« mit »Neigung« synonym setzt, denn es verrät, dass auch Kelsens Auseinandersetzung mit der Moral vor dem Hintergrund der bürgerlichen Gesellschaft stattfindet. Die Moral, so sie im Sinne einer solchen radikalen Normativität verstanden wird, postuliert daher ein Verhalten, das nicht bloß mit den persönlichen Neigungen konfligiert, sondern im Widerspruch zu den Interessen der gesellschaftlichen Ordnung insgesamt steht. Anders formuliert bildet die Moral dann nicht nur einen inneren Konflikt, sondern den äußeren Interessenkonflikt der bürgerlichen Gesellschaft ab. Nur in diesem äußeren Widerspruch kann sich die Radikalität des Sollens, die Radikalität einer entgegengesetzten Wirklichkeit erhalten. Allerdings auf eine Weise, die diese soziale Ordnung gleichzeitig stützt, weil sie, so Kelsen, auch der Übereinstimmung mit einem äußeren, als gültig vorausgesetzten moralischen Gesetz bedarf.[254]

Was Kelsen hier beiläufig als Kant-Interpretation abhandelt, kann im Wesentlichen als alternative Formulierung des Moralfetisches rekonstruiert werden: Die Reduktion auf die Innerlichkeit der Moral ist schon ideologisch, weil sie die Dimension des äußeren Bezugs zur etablierten sozialen Ordnung, das heißt ihre historisch und gesellschaftlich kontingente Einbettung verschleiert. Und dies auch noch auf eine Weise, in der die äußeren Zwänge und Widersprüche als innere Pflicht, das heißt aber als Akt der Freiheit stilisiert werden. Dieser Fetisch ist realer Schein, denn die moralische Urteilsfreiheit *ist* die unhintergehbare Schranke, über die keine innere Pflicht hinweggehen kann. Weil Kelsen daher die Kantische Trennung von Moralität und Legalität bzw. von Moral und Recht entlang der Grenze einer Regelung des inneren und des äußeren

253 Selbstverständlich nährt sich das allgemeine Verständnis von Moral aus dem Kantischen Moralitätsbegriff, insofern spiele ich mit der Moral als natürliche Eigenschaft des Menschen auf die praktische Vernunftfähigkeit an. Allerdings bedürfte dieser Punkt einer viel weitgehenderen Beschäftigung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.

254 An diesem Punkt fallen bei Kelsen die Kantischen Begriffe von Moralität und Legalität eigentlich zusammen (siehe auch Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 63, Fn **), weil er die Beurteilung der moralischen Qualität aus dem Motiv der Handlung für einen falschen Reduktionismus hält, der um eine äußere Entsprechung mit anderen Moralnormen zu erweitern ist.

Verhaltens aufhebt,[255] muss er die Differenz über das Element des Zwanges, genauer des gesellschaftlich organisierten Zwanges spielen.

Kelsen behandelt nun die Moral in zweifacher Hinsicht: Einerseits in ihrem geltungstechnischen Verhältnis zum Recht, andererseits in ihrem methodischen Verhältnis zur Rechtswissenschaft. Die erste Hinsicht betrifft die klassische Geltungsfrage des Rechts, die in einem Werterelativismus endet: daraus möchte ich 1. die *regressive* Konsequenz einer Aufbewahrung der Moral ziehen. Die zweite Hinsicht betrifft die Frage, ob die Wirklichkeit eines Gegenstandes oder aber sein Gesolltsein der wissenschaftlichen Betrachtung zugrunde gelegt wird. Sie endet im unmittelbaren Wirklichkeitsbezug des Positivismus, woraus ich 2. die *progressive* Konsequenz einer Behandlung der Wirklichkeit gegen das Postulat eines *Sollens* ziehen möchte.

3.3.2.3 Die klassische Interpretation des Werterelativismus und die Aufbewahrung der Moral

Die sogenannte Trennungsthese ist Dreh- und Angelpunkt des sich gegen naturrechtliche Rechtfertigungsstrukturen wendenden Positivismus Kelsens:

> Die Forderung einer Trennung von Recht und Moral, Recht und Gerechtigkeit bedeutet, daß die Geltung einer positiven Rechtsordnung von der Geltung dieser einen, allein gültigen, absoluten Moral »der« Moral, der Moral *par excellence*, unabhängig ist.[256]

Kelsen argumentiert dabei auf zwei Ebenen: Zum einen hält er den moralischen Relativismus für die notwendige Konsequenz einer säkularisierten Weltanschauung, denn die Annahme absoluter Werte könne »nur auf Grundlage eines religiösen Glaubens an die absolute und transzendente Autorität einer Gottheit angenommen werden«.[257] Inwieweit mit der Gleichsetzung von Absolutem und Göttlichkeit die Erkenntnis des Absoluten aus der philosophischen Wissenschaft ausgeschlossen wird bzw. inwieweit damit die Erkenntnis von Wahrheit insgesamt verworfen wird,[258] betrifft die andersgelagerte, schon im ersten Kapitel gestreifte Diskussion um Kelsens Neukantianismus. Letztlich entspringt der (moralische) Relativismus einer narzisstischen Skepsis gegenüber der gesam-

255 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 63. Erneut: Hier kann es nicht darum gehen, den Kantianismus von Kelsen einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

256 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 68.

257 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 65.

258 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 68ff.; vgl. auch Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*, S. 145, der Hegels Absolutheitsbegriff gegen den Vorwurf »bodenlose[r] metaphysische[r] Spekulation« verteidigt.

ten Welt und der scheinbare Radikalismus eines Zweifels gegenüber der Universalität bzw. dem Absoluten entpuppt sich als Konservatismus.[259] Es ist abermals Hegel, der diese praktische Lähmung durch den skeptischen Zweifel des Relativismus offenbart, wenn er schreibt, dass der Skeptizismus »seine Negation nicht als etwas Positives aus[drückt]«.[260] Vielmehr endet dieser Relativismus in der leeren Gleichgültigkeit, in der »Abstraktion des Nichts«[261] oder der »narzisstischen Suspendierung des Objekts«[262].

Viel interessanter ist die zweite, ideologiekritische Argumentationsebene, auf der Kelsen die These vom moralischen Wesen des Rechts deswegen ablehnt, weil mit ihr notwendigerweise eine Rechtfertigung der etablierten Zwangsordnung einhergeht. Die Funktion des Postulats eines moralischen Wesens des Rechts läuft in ihrer tatsächlichen Anwendung darauf hinaus, die *eigene* Zwangsordnung als Rechtsordnung immer schon vorauszusetzen, das heißt auch immer schon zu setzen, dass sie *moralisch* sei. Demgegenüber dient das Postulat in Bezug auf alle anderen Zwangsordnungen der Delegitimierung am Maßstab der eigenen Zwangsordnung.[263] Kelsen ist damit ein Vorläufer der relativ jungen Debatte um den Kulturrelativismus oder Eurozentrismus, die sich in den Cultural Studies institutionalisiert hat und etwa in Gadamers »Horizontverschmelzung« anschaulich wird. Gleichwohl ist Kelsens Werterelativismus nicht primär auf einer kulturellen Ebene angesiedelt, sondern er zwingt zu einer radikalen Selbstkritik im umfassenden Sinne: Mit Privateigentum, Demokratie, Liberalismus, Rechtsstaatlichkeit etc. ist nicht das letzte Wort gesprochen.[264] Auch dieser Gedanke mag banal anmuten, doch ist er im Hinblick auf gegenwärtige Diskurse in der Sozialphilosophie, die die Demokratie als Maß der Dinge setzen, entscheidend.[265] Der

259 Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 230.
260 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: *Werke* Bd. 19, S. 401.
261 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 74.
262 Comay, *Die Geburt der Trauer*, S. 230.
263 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 71.
264 Ebd. So schreibt Kelsen: »Nur auf die Zwangsordnungen fremder Staaten wird der problematische Maßstab der absoluten Moral angelegt; nur diese werden, wenn sie gewissen Anforderungen nicht entsprechen, denen die eigene genüge tut, z.B. wenn sie Privateigentum anerkennen oder nicht anerkennen, demokratischen oder nicht-demokratischen Charakter haben, als unmoralisch und daher als Nicht-Recht disqualifiziert.«
265 Diese Setzung geschieht sehr häufig beiläufig, indem Verhältnisse als »antidemokratisch« kritisiert werden, »mehr Demokratie« gefordert wird oder gar ein philosophisches Theorem im Hinblick auf seine »demokratischen Tendenzen« als progressiv gewertet wird. Die dominanten Diskurse in der politischen Philosophie drehen sich etwa um die Radikale Demokratietheorie,

Fokus ist für unsere Zwecke daher weniger auf den moralischen Relativismus als philosophisches Programm,[266] sondern mehr auf die ideologiekritische Verabschiedung einer absoluten Moral zu legen, die in ihrem praktischen Vollzug politisches Rechtfertigungsinstrument ist.

Weil Kelsen jedoch das Verhältnis von Recht und Moral ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Rechtsgeltung behandelt und ihre Trennung am formalen Kriterium des Zwanges festmacht, ist ihm die Einsicht in ein Wechselverhältnis zwischen Recht und Moral, in das sich *hierin* vermittelnde Herrschaftsverhältnis nicht möglich. Mit der Position des moralischen Relativismus bricht zudem Kelsens formtheoretischer Ansatz, weil darin der vollständige Einbruch inhaltlicher Kontingenz zugelassen ist und also eine Analyse der Moral als Herrschaftsform, des moralischen Subjekts als *gleichwertiges* vereitelt. Mit der Trennungsthese ist die Herrschaftsfunktionalität der Moral auf den Bereich des Politischen beschränkt und damit für Kelsen aus dem Recht immer schon ausgeschieden. Damit bleibt jedoch die Moral im Sinne der je konkreten »Moralsysteme« als Jenseits des Rechts bestehen und die Forderung, »daß das Recht moralisch, und das heißt: gerecht sein soll«, kann noch sinnvoll erhoben werden.[267] Insofern ist die Moral in Kelsens Trennungsthese auch in dem doppelten Sinn »aufgehoben«, dass sie einerseits aus dem Geltungsverhältnis des Rechts ausgeschlossen, das heißt negiert ist, dass sie jedoch andererseits als positives Maß einer äußerlichen Kritik am Recht aufbewahrt ist. Kurz gesagt hebt Kelsen nicht die moralische Kritik *an sich* auf, sondern bloß ihre Funktion in der Geltungsbegründung des Rechts. Auch bleibt von der Trennungsthese die prinzipielle Funktion der Moral als Ordnungssystem unberührt. Mit Paul Boghossian lässt sich zudem ergänzen, dass sich »lokale Relativismen« wie insbesondere der Werterelativismus immer auf die Existenz absoluter Wahrheiten verpflichten, also nicht in den infiniten Regress des globalen Relativismus münden.[268]

Dementsprechend verwundert es auch nicht, dass Kelsen sich nicht ausführlich zu Paschukanis Moralkritik äußert, ja sie im Grunde übergeht. Kelsen weist bloß auf die mangelhafte Abhebung des Begriffes der

die stark an den *Dissens* bei Chantal Mouffe und Ernesto Laclau anknüpft, oder aber die Anerkennungstheorien, die prominent in der Auseinandersetzung um Umverteilung oder Anerkennung zwischen Axel Honneth und Nancy Fraser geführt wurde.

266 Ausführlicher widmet sich Kelsens Aufsatz *Was ist Gerechtigkeit?* der Herleitung des moralischen Relativismus.

267 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 70, S. 65.

268 Boghossian, *Angst vor der Wahrheit*, S. 62; siehe zum infiniten Regress von Tatsachen höherer Ordnung Boghossian, *Angst vor der Wahrheit*, S. 61f: »Gemäß einer Theorie, die wir befürworten, gibt es eine Theorie, die wir befürworten, und dieser zweiten Theorie zufolge gibt es eine Theorie, die wir befürworten, und … gab es Dinosaurier.«

Sittlichkeit vom Begriff der Moral hin. Die Sittlichkeit sei, weil in völliger Unbestimmtheit belassen, »eben die Ideologie[] der sozialistischen Gesellschaft«.[269] Weil Kelsen die Idee des Kommunismus als »expression of a social ideal, the result of a definite idea of justice« begreift und damit stellvertretend für einen dominanten Irrtum in der Marx-Rezeption steht, muss er auch bei Paschukanis die Ausgestaltung eines Sittlichkeitsideals vermissen.[270] An dieser Stelle interessiert jedoch weniger die bereits oben behandelte Frage, inwieweit Paschukanis es verabsäumt, eine alternative Gesellschaftsordnung zu skizzieren oder, allgemeiner formuliert, inwieweit die Legitimität jeglicher Gesellschaftskritik an die Darstellung einer Alternative gebunden ist. Vielmehr ist interessant, dass Kelsen offenbar ein Zusammenspiel von Sittlichkeit und technischer Regel in der Zukunftsgesellschaft erkennt, welches die ideologische Verkettung von Moral und Recht in der bürgerlichen Rechtswissenschaft bzw. Naturrechtslehre reproduziert. Über die Unbestimmtheit der »Sittlichkeit« in der kommunistischen Gesellschaft und die rechtstheoretische Frage der Zweckeinheit in der technischen Regel hinaus, behandelt Kelsen in Bezug auf Marx und Engels die Frage, inwieweit der Amoralismus des Marxismus mit einer eigenen moralischen Motivation, die Kelsen fälschlicherweise aus der polemischen Stilistik herleitet, in Widerspruch steht.[271] Fraglich bleibt bei Kelsen allerdings, inwieweit eine vermeintlich moralisch motivierte Kritik an moralischer Kritik sich selbst überhaupt unterminieren würde.

3.3.2.4 Auch eine Interpretation des moralischen Relativismus: zum Verhältnis von Moral und wissenschaftlicher Erkenntnis

Aus dem Verständnis der Moral als Ordnung sozialer Normen, die vom Recht als Ordnung von Zwangsnormen unterschieden ist, erwächst die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Moral. Dabei unterscheidet Kelsen die Frage danach, »welches das tatsächliche Verhältnis von Recht und Moral *ist*; aber auch: welches das Verhältnis zwischen beiden sein *soll*.«[272] Auf der fälschlichen Vermengung dieser beiden Fragen ruht auch der Vorwurf des Immoralismus gegen Nietzsche, Marx und Paschukanis (der konsequent auch gegen Hegel als einer der prominentesten Moralitäts-Kritiker ertönen müsste): Weil sie die Defizienz der moralischen Kritik aufzeigen, dessen also, wie das Verhältnis von Kritik und Moral

269 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 103.
270 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 42.
271 Wood, »Marx' Immoralismus«, S. 19ff; Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 42f.
272 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 65.

beschaffen *ist*, wird ihnen vorgeworfen, diese Defizienz auch normativ zu setzen. Das heißt, zu behaupten, dass die moralische Kritik defizitär sein *soll*. Dasselbe gilt für die Moralkritik bei Paschukanis: Dass er die wechselseitige Bedingtheit von Moral und kapitalistischer, durch Recht vermittelte Ausbeutung statuiert, heißt nicht, dass er diese wechselseitige Bedingtheit selbst wieder als moralischen Wert versteht. Das Postulat, Recht *soll* moralisch sein oder Ausbeutung *soll* als unmoralisch verstanden werden, sind genau jene Ausgangspunkte, die der Marxismus für sich ausschließt und die auch Kelsen, so wir seinen moralischen Relativismus atypisch interpretieren, verwirft.

Schon dem Vorwort zu ersten Auflage ist zu entnehmen, dass die *Reine Rechtslehre* in erster Linie eine Wissenschaftstheorie sein will.[273] Allerdings kann ihr Leitmotiv, nämlich »ihre nicht auf Gestaltung, sondern ausschließlich auf Erkenntnis des Rechts gerichteten Tendenzen zu entfalten« und das heißt rein deskriptiv vorzugehen, auch als eine implizite Kritik an moralischer Kritik oder an einem *rechtfertigenden* Zugang zum Gegenstand verstanden werden.[274] Wenn das Recht daher ausschließlich in seiner Wirklichkeit als positiv gesetztes Recht untersucht wird, hingegen die Frage danach, wie das Recht beschaffen sein *soll*, wie es zu *rechtfertigen* und zukünftiges Recht inhaltlich zu gestalten sei, aus der Rechtswissenschaft ausgeschieden wird, so bezeichnet die Trennungsthese *auch* das Verhältnis von Moral und Wissenschaft. Vielleicht liegt darin, das *Sollen* radikal aus der wissenschaftlichen Betrachtung der Wirklichkeit zu verbannen, die engste Schnittstelle zwischen Positivismus und Materialismus. Dabei geht der Materialismus jedoch, wie im ersten Kapitel besprochen, nie bloß deskriptiv, sondern in der Einheit von Kritik und Darstellung stets auch (de-)konstruktiv vor, sodass sich der Rechtspositivismus mit seiner *praktischen* Bedeutung konfrontieren muss.[275] Wenngleich die Aufbewahrung der Moral aus der Trennungsthese als regressive Konsequenz folgt, so folgt aus ihr zugleich implizit das Postulat einer internen Rechtskritik aus dem Geist der Methodenreinheit. Denn obgleich Kelsen die moralische Kritik am Recht weiterhin sinnvoll behaupten kann,[276] so schwingt darin doch immerzu mit, dass sie eine bloß äußere Kritik ist, die dem, was das Recht ist, nie *gerecht* wird.[277]

273 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. III.
274 Ebd.; Ott, *Die Vielfalt des Rechtspositivismus*, S. 30.
275 Ebd.
276 Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, S. 255 Anm. 62. Zitiert nach Walter, »Nachwort«, in: Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, S. 71.
277 Siehe auch Kelsen, »Was ist die Reine Rechtslehre?«, S. 146, wo Kelsen die Reine Rechtslehre als »eine Lehre vom positiven, und das heißt, vom wirklichen, nicht von einem idealen Recht« begreift.

3.3.3 Was ist Gerechtigkeit?

In seinem Aufsatz *Was ist Gerechtigkeit?* entwickelt Kelsen seinen moralischen Relativismus entlang einer Kritik an unterschiedlichen Gerechtigkeitskonzeptionen der Philosophiegeschichte. Punkt 24 behandelt »das kommunistische Gerechtigkeitsprinzip«, nämlich »der gleichen Arbeitsleistung einen gleichen Anteil an dem Arbeitsprodukt zu gewähren«,[278] dessen Existenz Kelsen offenbar daraus ableitet, dass die durch Marx kritisierte Gerechtigkeit der warenproduzierenden Gesellschaft innerhalb der kommunistischen Gesellschaft »angewendet werden [soll]«.[279] Offenbar sieht er diese Behauptung durch die im Zusammenhang mit dem »Verein freier Menschen« stehende Phrase »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jeder nach seinen Bedürfnissen« gerechtfertigt.[280] Eben dieses Prinzip, aus welchem er die Existenz der Idee kommunistischer Gerechtigkeit allererst ableitet, sei nun selbst problematisch, denn es setze »die Beantwortung der für seine Anwendung entscheidenden Fragen durch eine positive Gesellschaftsordnung voraus«.[281] Konkret geht es Kelsen dabei um die Frage, welche Fähigkeiten und welche Bedürfnisse gesellschaftlich anerkannt werden, welches Maß an Arbeit und welche Art von Arbeit den Einzelnen zuzumuten sind. Dass Kelsen zum Schluss kommt, die Beantwortung dieser Frage komme nicht darum herum, von einem »Organ der Gemeinschaft nach generellen, von der gesellschaftlichen Autorität gesetzten Normen entschieden [zu] werden« rührt aus zwei Missverständnissen.[282] Erstens ist dieses Prinzip keine Schablone der kommunistischen Zukunftsgesellschaft, daher auch im engen Sinne nicht als Prinzip, sondern aus dem Kontext der exoterischen Schrift *Kritik des Gothaer Programms* als politische Parole zu verstehen,[283] welche auch ganz bewusst in dieser relativen Unbestimmtheit gelassen wird und gelassen werden muss.[284] Dies gibt Kelsen implizit zu, wenn er die Kritik am kommunistischen Gerechtigkeitsprinzip davon abhängig macht, dass »es überhaupt als solches zu gelten beansprucht«.[285] Das weitverbreitete Missverständnis, Marx führe den Kommunismus als Lösung des

278 Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, S. 36.
279 Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, S. 37.
280 *MEW* 19, S. 21.
281 Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, S. 37.
282 Ebd.
283 Allerdings auch nicht als bloße Plattitüde. Im Kern muss es, wie Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 205 formuliert, darum gehen, »das Reich der Notwendigkeit quantitativ so zu verkleinern, dass neue Qualitäten der Freiheit möglich sind«.
284 Zur Frage einer autoritativen Setzung der Prinzipien des Kommunismus siehe schon oben.
285 Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, S. 38.

Gerechtigkeitsproblems ein, geht auf Cornelius Castoriadis zurück.[286] Zweitens liegt der Kelsen'schen Kritik eine stark verteilungstheoretische Interpretation zugrunde,[287] die das Marx'sche Anliegen von Grund auf missdeutet. Sehen wir uns daher die Kritik der Gerechtigkeit bei Marx und Paschukanis näher an.

Im äquivalenten Tausch ist die Gerechtigkeit als Gleichheit der Quanta abstrakter Arbeit verwirklicht,[288] ebenso verhält es sich mit dem Tausch zwischen Arbeitslohn und Arbeitskraft.[289] Wie oben gezeigt, schlägt jedoch der äquivalente und d.h. gerechte Tausch zwischen Kapital und Lohnarbeit in der Produktionssphäre um, indem sich das Kapital unbezahlte Mehrarbeit der besonderen Ware Arbeitskraft aneignet.[290] Insofern »hebt das Kapitalverhältnis den Äquivalententausch auf«,[291] wenn wir den Tausch zwischen Kapital und Lohnarbeit nicht als individuellen Tauschakt, sondern gesamtgesellschaftlich als Tausch zwischen Klassen betrachten. Gerechtigkeit ist für Marx daher die sich im Tausch realisierende Gleichheit, die, aber das entzieht sich dem Blick der Gerechtigkeit, im dialektischen Verhältnis zur Ungleichheit in der Produktionssphäre steht. Ob damit, wie Lohmann das tut,[292] ein engerer, auf den Warentausch bezogener Gerechtigkeitsbegriff von einem weiteren, auf

286 Siehe Cornelius Castoriadis, »Wert, Gleichheit, Gerechtigkeit, Politik. Von Marx zu Aristoteles und von Aristoteles zu uns«, in: ders., *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 265; Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 201; Lohmann, »Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx*, S. 174.

287 Letztlich sieht Kelsen in diesem Prinzip nur eine Spielart des »Jedem das Seine«; eine Gleichsetzung, die schon Forst dafür verantwortlich macht, das Gerechtigkeitsproblem primär distributionszentriert zu deuten (Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, S. 108).

288 So auch Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 202; Lohmann, »Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik«, S. 175.

289 Dagegen insbesondere Negt, »Thesen zur marxistischen Rechtstheorie«, S. 10, der die Gerechtigkeit für *bloßen Schein* der bürgerlichen Gesellschaft hält. So schreibt er auch, dass es »der in der Produktion auf einer je spezifischen geschichtlichen Entwicklungsstufe enthaltene *Inhalt des materiellen Lebensprozesses* [ist], aus dem formalisierte, schließlich durch die Theorie als methodisch organisierte Erfahrung von Interessen abgelöste Maßstäbe zur Beurteilung von gerecht und ungerecht [...] hervorgehen« (Negt, »Thesen zur marxistischen Rechtstheorie«, S. 11). Gerechtigkeit ist für Negt daher falsches Bewusstsein und keine real wirkmächtige Konstante im Reproduktionsprozess der Gesellschaft.

290 Näher hierzu schon unter 2.3.2.4.

291 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 198.

292 Lohmann, »Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik«, S. 178.

die ganze kapitalistische Gesellschaft bezogenen Gerechtigkeitsbegriff zu unterscheiden sei, ist im Hinblick auf folgende Überlegung zu verneinen: Marx spricht davon, dass die Gerechtigkeit der äquivalenten Tauschakte darauf beruht, »daß diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen«.[293] Er fährt fort:

> Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenshandlungen der Beteiligten, als Äußerungen ihres gemeinsamen Willens […] erscheinen, können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht.[294]

Gerechtigkeit ist daher ein Verhältnis der »Adäquanz«, der »Entsprechung« und damit, wie Reitter treffend feststellt, ein Maß, das »Verhältnisse nicht transzendiert, sondern umgekehrt diesen entspricht«.[295] Ich sehe darin, anders als Lohmann,[296] auch keine Unbestimmtheit des Begriffes »adäquat«, sondern die konsequente Umsetzung einer explizit nicht-idealistischen Kritik, die keinen idealen, ahistorischen Begriff der Gerechtigkeit konstruiert und äußerlich an die Wirklichkeit heranträgt.[297] Darin besteht auch Marx' Kritik an Proudhons Gerechtigkeitsideal: »Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren […], den Stoffwechsel durch ›ewige Ideen‹ […] ummodeln wollte?«[298] Dabei gewinnt Marx den wirklichen Gerechtigkeitsbegriff, das heißt diejenige Gerechtigkeit, die in den gesellschaftlichen Verhältnissen tatsächlich wirkt, nicht aus einer isolierten Betrachtung der Zirkulationssphäre, wie dies Lohmanns Einwand nahelegt. Es ist gerade die Marx'sche Pointe, dass der *Begriff der Gerechtigkeit selbst* die einseitige Darstellung des Kapitalverhältnisses in der Zirkulationssphäre ist. Das ist der der »kapitalistischen Produktionsweise […] wirklich angemessene[] Gerechtigkeitsbegriff«, weil er tatsächlich »aus einer Analyse der ganzen Gesellschaft [hergeleitet wird]«.[299] Dabei werden keine »wesentlichen Aspekte der Gerechtigkeit

293 *MEW* 25, S. 352.
294 Ebd.
295 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 205.
296 Lohmann, »Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik«, S. 178.
297 So auch Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 66, die treffend die Kritik an einem solchen idealistischen Gerechtigkeitsbegriff als Maß der gesellschaftlichen Verhältnisse an Marx' Kritik an der »natürlichen Gerechtigkeit« in *MEW* 19, S. 351f. festmacht.
298 *MEW* 23, S. 99f., Fn. 38.
299 Lohmann, »Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik«, S. 178.

verdeckt«,[300] sondern es zeigt sich umgekehrt, dass die Gerechtigkeit als Begriff der Zirkulation selbst die Dimension der Produktion verschleiert. So lesen wir bei Marx auch: »Behaupten die Bourgeois nicht, daß die heutige Verteilung ›gerecht‹ ist? Und ist sie in der Tat nicht die einzig ›gerechte‹ Verteilung auf Grundlage der heutigen Produktionsweise?«[301]

Selbstverständlich ist der Gerechtigkeitsdiskurs, wie Rainer Forst feststellt, von einer »primär güter- und distributionszentrierte[n], empfängerorientierte[n] Sichtweise« dominiert,[302] jedoch liegt das nicht an einem Mangel dieses Diskurs, der den »Begriff der Gerechtigkeit selbst« verfehlt – es sei gemäß Forst erst Marx, der diesen »Widerspruch zwischen demselben und seiner konkreten Gestalt« aufzeige –, sondern eben an diesem »Begriff der Gerechtigkeit selbst« in seiner historischen Bestimmtheit.[303] Reitter weist darauf hin, dass der Begriff der Gerechtigkeit etwas sehr »Starres, Unbewegliches« an sich hat.[304] So sind sowohl die ausgleichende Gerechtigkeit wie auch die distributive Gerechtigkeit nicht in der Lage, die Verhältnisse zu transzendieren, denn »[d]ie ausgleichende Gerechtigkeit stellt das wieder her, was war«, und »[d]ie distributive Gerechtigkeit verteilt nach Maßgabe des Bezugssystems«.[305] Daher ist die Gerechtigkeitstheorie nicht um die Dimension, »wie die zu verteilenden Güter überhaupt ›in die Welt‹ kommen, also um Fragen der Produktion und ihrer gerechten Organisation« zu erweitern,[306] sondern der Gerechtigkeitsdiskurs ist ebenso wie der Moraldiskurs überhaupt untauglich, eine radikale Gesellschaftskritik zu formulieren. Gerechtigkeit ist schon ihrem Begriff nach eine durch und durch »strukturkonservative Forderung«,[307] weil sie darauf abzielt, »dass niemand Normen oder Verhältnissen unterworfen werden soll, die ihm oder ihr gegenüber nicht angemessen gerechtfertigt werden können«.[308] Was Forst hier daher in Kantianischer Tradition als diskursives Gerechtigkeitsideal formuliert, ist ihr wesentliches Defizit, denn die Rechtfertigung der Wirklichkeit ist der absolute Gegensatz zu ihrer Überwindung. Überdies ist die Sinnhaftigkeit jener Verdopplung fraglich, die Forst setzt, wenn er die

300 Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, S. 108.
301 *MEW* 19, S. 18.
302 Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, S. 108.
303 Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, S. 110; vgl. auch Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 73ff., die die Vergeschichtlichung des Gerechtigkeitsbegriffes bei Marx stark betont.
304 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 205f.
305 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 206.
306 Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, S. 108. So wohl auch Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 116, die schreibt, dass es in der technischen Regel um die »gerechte Verteilung von Gemeinschaftsgütern« geht.
307 Reitter, *Prozesse der Befreiung*, S. 205.
308 Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, S. 121.

»Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse« als Springpunkt emanzipatorischer Theorie und Praxis propagiert.[309]

Bei Paschukanis, der hier im Wesentlichen die Marx'sche Position fragmentarisch wiedergibt, kann die Gerechtigkeit ebenfalls nicht als solches äußeres Ideal an den rechtlich vermittelten ökonomischen Tausch angelegt werden, weil der Begriff der Gerechtigkeit selbst »dem Tauschverhältnis entnommen« ist.[310] Obgleich die Gerechtigkeit gemeinhin aus der Position moralischer Entrüstung reklamiert wird, so ist sie doch wesentlich von der Moral verschieden, denn während die Moral immer als freier Urteilsakt gedacht werden muss, kann die Gerechtigkeit erzwungen sein. Paschukanis schreibt daher treffend: »[D]ie Gerechtigkeit [ist] die Stufe, über die die Ethik zum Recht hinabsteigt.«[311] Darauf, dass Gerechtigkeit nicht auf ihre moralische Dimension zu reduzieren ist, sondern eminent politisch ist, weist jedoch auch Forst richtig hin: in der Gerechtigkeit geht es darum, »wer bestimmt, wer was erhält«.[312] So wird, um mit Maihofer abzuschließen,

> auch der Diskurs der Gerechtigkeit einmal historisch überholt sein; aber nicht, weil die Gerechtigkeit dann Wirklichkeit geworden wäre, sondern weil die neuen Gesellschaftsverhältnisse in anderen gesellschaftlichen Bewußtseinsformen gelebt werden.[313]

3.4 Die technische Regel

3.4.1 Totalitarismus der Zweckeinheit?

Nachdem sowohl das öffentliche Recht wie auch die Moral als alternative Ordnungssysteme gescheitert sind, bleibt noch die *technische Regel*, die von Paschukanis explizit als Alternative zum bürgerlichen Recht angedacht wird: »Eine grundlegende Voraussetzung der rechtlichen Regelung ist somit die Gegensätzlichkeit privater Interessen. […] Dem gegenüber ist die Voraussetzung der technischen Regelungen die *Einheit des*

309 Ebd.
310 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 161 [S. 143].
311 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 162 [S. 143].
312 Forst, »Gerechtigkeit nach Marx«, S. 111. Forst verharrt hier zwar in verteilungslogischer Terminologie, hebt diesen Begriff der Gerechtigkeit allerdings dezidiert von der bloßen Güterverteilung ab. Nach Forst soll Gerechtigkeit hingegen in gegenseitigen Anerkennungsbeziehungen bestehen, sodass es nicht darum gehen kann, wem Güter fehlen, sondern wer überhaupt »bei der Herstellung und Verteilung der Güter nicht ›*zählt*‹« (ebd.).
313 Maihofer, *Das Recht bei Marx*, S. 89.

Zwecks« (Hervorhebung L.L.O.).[314] Beispielhaft weist Paschukanis auf die Verschiedenartigkeit zwischen der Regelung über die Haftbarkeit des Eisenbahnbetriebs und der Regelung des Eisenbahnfahrplans hin: Die erste Regelung setzt voneinander unterschiedene und gegensätzliche Privatinteressen voraus, wohingegen letztere »den einheitlichen Zweck, sagen wir, einer maximalen Betriebsfähigkeit« voraussetzt.[315] Rund fünf Jahre nach dem Erscheinen von *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus* zieht auch Carl Schmitt in *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* das Beispiel des »fahrplanmäßigen Eisenbahnverkehrs« heran. Für den Eisenbahnverkehr

> kann man sagen, daß hier nicht die persönliche Willkür von Menschen, sondern die unpersönliche Sachlichkeit des Fahrplans ›herrsche‹, und daß diese Fahrplanmäßigkeit ›Ordnung‹ ist. […] Hier scheint auch der letzte Rest von menschlicher Herrschaft und Willkür, den der Verkehrsschutzmann noch darstellen könnte, durch präzise funktionierende automatische Farbensignale ersetzt.[316]

Während Schmitt von der »unpersönliche[n] Sachlichkeit« des Gegenstandes spricht, knüpft Paschukanis' technische Regel an den dem Gegenstand selbst innewohnenden »Zweck« an.[317] Obwohl Paschukanis eine Vielzahl an Beispielen zur Demonstration dieser »Sachlogik« anführt – neben dem Eisenbahnbetrieb die Krankenbehandlung oder Kindererziehung –, möchte ich weiter unten dafür argumentieren, die technische Regel und ihre »Zweckeinheit« nur im Hinblick auf eine sozialistische Produktionsweise und deren Zweck, die Bedürfnisbefriedigung, zu verstehen. Dennoch soll an dieser Stelle vorweg die Idee der Sachlogik im Allgemeinen kritisch reflektiert werden, die durchaus berechtig als ideologisch, das heißt als Verschleierungsinstrument betrachtet werden kann.

Im sogenannten »Sachlichkeitsgebot« oder der »Sachgerechtigkeit« des verfassungsrechtlichen Gleichheitssatzes (Art. 7 B-VG oder Art. 3 GG) treffen sich rechtsphilosophische und rechtsdogmatische Fragestellungen. Der Gleichheitssatz gebietet, wesentlich Gleiches gleich (Verbot unsachlicher Differenzierung) und wesentlich Ungleiches ungleich zu behandeln (Gebot sachlicher Differenzierung), wobei in der Rechtsprechung des Österreichischen Verfassungsgerichtshofes in durchaus unterschiedlicher Art und Weise auf das Sachlichkeitsgebot Bezug genommen wird.[318] Was

314 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 79 [S. 55].
315 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 80 [S. 55].
316 Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlin: Duncker & Humblot 2006, S. 16.
317 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 100 [S. 77].
318 Siehe dazu Magdalena Pöschl, *Gleichheit vor dem Gesetz*, Wien: Springer 2008, S. 213.

jedoch »wesentlich gleich« ist, ist nicht nur eine »Wertungsfrage«,[319] die der Gesetzgeber trifft, sondern hängt entscheidend vom »Regelungskontext« ab,[320] sodass die Frage einer sachlichen Differenzierung nicht ausschließlich mit Blick auf die Sache zu entscheiden ist und schon gar nicht aus der Sache selbst – sozusagen automatisch – emergiert. Die Frage, was genau die Sache gebietet, ist also von politischem Interesse und wäre erst noch, insbesondere auch kontextrelativ, zu bestimmen. Verstehen wir Paschukanis' Konzept der Zweckeinheit auf diese Weise, so muss ihm entgegengehalten werden, dass er einen allzu naiven oder unschuldigen Begriff der Sachlogik vertritt, der nicht nur die politische Dimension einer genaueren Bestimmung dieser scheinbar in der Sache schlummernden Logik, sondern auch die Gefahr einer missbräuchlichen Instrumentalisierung der Sachlogik unbeachtet lässt. Dies gilt insbesondere für den Bereich des Strafrechts, der unter einem allgemeinen Präventionsgedanken durch die technische Regel ersetzt werden könnte, wenn der »Zwang als Schutzmaßnahme« im Sinne eines »reine[n] Zweckmäßigkeitsakt[es]« verstanden wird.[321] Diese Bewertung gilt jedoch dann nicht, wenn sich die Sachlogik nicht auf die Mannigfaltigkeit verschiedener Materien, das heißt des Zivil-, Straf-, Verwaltungs- und Verfassungsrechts bezieht, sondern ausschließlich mit der Produktionsweise einer Gesellschaft, mit *deren* immanenter Logik, verbunden wird.

Nun schreibt schon Elbe, dass die technische Regel bei Paschukanis »eine vorab koordinierte Einheit des Zwecks *oder* die (repressive) Unterordnung unter einen einzigen Willen unterstellt«.[322] Dabei lässt Elbe offen, ob »oder« inklusiv oder exklusiv zu verstehen ist, wogegen insbesondere Kelsen die Zweckeinheit mit der autoritären Setzung eines Einheitswillens identifiziert. So zieht Kelsen eine Parallele zwischen den naturrechtlichen Gesellschaftsvertragstheorien und der technischen Regel:

> And if bourgeois writers pretend that the state is the expression of the unity of a collective will or a collective interest, they produce the same ideology as do the Marxists who assert that there will be a complete solidarity of interests within a communist society.[323]

Die der technischen Regel zugrundeliegende Zweckeinheit ist damit für Kelsen »an obvious fiction« und tatsächlich ist die Annahme eines einheitlichen Gesamtwillens, die Annahme eines homogenen Ganzen eine Ideologie, die sich wohl im Nationalismus am wirkmächtigsten manifestiert.[324] Die Frage ist daher, ob eine Interpretation der technischen Regel

319 Pöschl, *Gleichheit vor dem Gesetz*, S. 221, Fn. 76.
320 Pöschl, *Gleichheit vor dem Gesetz*, S. 189.
321 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 189 [S. 172].
322 Elbe, *Marx im Westen*, S. 384.
323 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 105.
324 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 104.

möglich ist, in der dieselbe nicht die repressive Unterordnung unter einen autoritären Einheitswillen bedeutet bzw. in der die Zweckeinheit als *wirkliche* Zweckeinheit begreifbar ist.

Einer solchen Interpretation, die der technischen Regel autoritäre Züge zuschreibt,[325] muss zunächst die Beharrlichkeit entgegengehalten werden, mit welcher Paschukanis die Idee eines proletarischen Rechts und Staates ablehnt. Schon die kategorische Weigerung, die gesellschaftlichen Formen Recht und Staat mit sozialistischem Inhalt zu befüllen, entzieht der Zweckeinheit im Grunde bereits jene totalitäre Tendenz, die sich in der Instanziierung in einem politisch durchsetzbaren Einheitswillen allererst zu manifestieren hätte. Insbesondere mit dem Absterben des Staates fehlt ein politisches Gewaltmonopol, das den Einheitszweck, welchen Inhaltes auch immer, als solchen *setzt*. Es sei nur nebenbei bemerkt, dass jene Stimmen, die hier im Geiste des Humanismus einen Totalitarismus der Zweckeinheit in der technischen Regel entdecken, jene mit der allgemeinen Eigentumsfreiheit gesetzte und zwangsweise durchgesetzte Zweckeinheit der Mehrwertproduktion unberührt lassen. Der Schluss liegt nahe, dass es jenen daher nicht um die Zweckeinheit als solche, das heißt als Form, sondern um ihre konkrete inhaltliche Ausgestaltung geht. Wesentlich ist jedoch, dass die Zweckeinheit ohne eine mit Gewalt ausgestattete Instanz auch ihre totalitäre Tendenz verliert.

Wie kann nun aber diese Zweckeinheit gedacht werden, sodass sie keine Fiktion ist und gleichzeitig auch keiner solchen Durchsetzungsinstanz bedarf? Die Zweckeinheit muss unmittelbar aus der Produktionsweise bzw. der Umwälzung der Produktionsweise entspringen, sodass sich der Zweck der Mehrwertproduktion hin zum allgemeinen Zwecke der *Bedürfnisbefriedigung* wandelt.[326] Dabei reproduziert Kelsen nur das bürgerliche Ideologem, wenn er einwendet, »[b]oth liberals and socialists agree with respect to the ultimate purpose of a social order: to achieve the greatest possible satisfaction of the economic needs of all«.[327] Während die Bedürfnisbefriedigung als Zweck des Wirtschaftens oder der »social order« von liberaler Seite nur *behauptet* wird, so ist dieser Zweck notwendig mit der Überwindung der Form der Lohnarbeit gesetzt. Das heißt es bedarf einer Produktionsweise, deren Ziel die Produktion von Gebrauchswerten bzw. Gebrauchsgütern ist; die technische Regel ist die bloße *Verwaltung* dieser Produktionsweise.[328] Daher trägt die technische Regel auch keinen

325 Darunter fällt auch Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 49.

326 Auch Elbe, *Marx im Westen*, S. 384 spricht von der technischen Regel als »Regelung von Produktionsprozessen«.

327 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 105.

328 Paschukanis schreibt vom Verwaltungsrecht: »Sein juristischer Inhalt umfaßt lediglich die Sicherstellung der Rechte der Bevölkerung einerseits und der Vertreter der bureaukratischen Hierarchie andererseits. Darüber hinaus stellt das Verwaltungsrecht oder, wie es früher genannt wurde, Polizeirecht

äußerlichen – und das heißt hier auch autoritär gesetzten – Zweck an die Materie heran, sondern manifestiert deren Selbstzweck: Die kommunistische Produktionsweise schließt den Zweck der Gebrauchsgüterproduktion bzw. der Bedürfnisbefriedigung bereits in sich,[329] sodass es auch keiner »legislativen« Instanz bedürfte, die als »Regelgeber« fungiert.[330] An dieser Stelle ließe sich einwenden, dass sich die Diskussion um eine Definition der Bedürfnisse und eine Grenzziehung zwischen gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Bedürfnissen aufdrängt, worin erneut die Grenzen der »Sachlogik« gesprengt bzw. die »Sachlogik« als Ideologie entlarvt wären. Das stimmt, doch sprengt diese Diskussion zugleich den Gegenstand und das Anliegen von Paschukanis, den ich – ich wiederhole mich – nicht als Denker der sozialistischen Zukunft, sondern als Kritiker der Gegenwart vorstellen möchte. Weil der Zweck der Gebrauchsgüterproduktion unmittelbar in der kommunistischen Produktionsweise liegt, ist er auch unmittelbar einsehbar für die Produzenten.[331] In diesem Sinne erkennt auch Harms ganz richtig, dass es sich bei der technischen Regel eigentlich nicht um Sollens-Sätze handelt, sondern um »Wissen um Gesetzmäßigkeiten, die sich aus der Struktur technischer und sozialer Institutionen ergeben«.[332]

Die technische Regel bedarf daher, und darin liegt der Springpunkt, keines Rechtssubjektes, dem gegenüber es Normativität verwirklichen würde; sie ist die bloße Abbildung der Struktur des materiellen Seins.[333] Jedoch ist auch Harms im Irrtum, wenn er meint, die technische Regel sei »öffentliches Recht par excellence« bzw. »das Öffentliche Recht des Citoyen« und daher der Vorwurf des Zivilrechtsreduktionismus gegen Paschukanis gerechtfertigt.[334] Die technische Regel ist ein Jenseits des Rechts,[335] weil ihr die *differentia specifica* – die Rechtssubjektivität –

ein buntes Gemisch technischer Regeln, politischer Rezepte usw. dar.« (Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 104f. [S. 81f.], Fn. 10.

329 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 100 [S. 77].

330 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 146.

331 Daher bedarf es auch nicht eines Mehrheitsprozesses, der die technische Regel als »wahrhaft demokratischer« Ausdruck des Volkswillens hervorbringt (so aber Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 116).

332 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 146.

333 Vgl. auch Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 147.

334 Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 149.

335 Anders Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 115, wo sie dafür argumentiert, den Fokus der Untersuchung darauf zu lenken, »welche Arten von Regelungen im gegenwärtigen Recht existieren, die bereits eine stärkere Priorisierung des gemeinschaftlichen Zwecks enthalten«. Hierin stimmt sie mit Paschukanis überein, der ebenfalls die technische Regel bereits teilweise im Verwaltungsrecht verwirklicht sieht, wenngleich Bayers Begriff des »gemeinschaftlichen Zwecks«, wie im Fließtext argumentiert, nicht gleichzusetzen ist mit der »Zweckeinheit« des Produktionsprozesses.

nicht zukommt und daher auch keine fetischisierte Form der Verhältnisse ist; sie verhüllt, verkehrt nichts, sondern bildet den Produzenten ihren dem Produktionsprozess immer schon immanenten Zweck ab.[336]

3.4.2 *Zwang und die Vorstellung des Rechts als Ordnungsinstrument*

Unklar und weitgehend unvereinbar mit dem obigen Interpretationsvorschlag wird der Begriff der technischen Regel jedoch unter Berücksichtigung zweier, gegenwärtig höchst aktueller zusätzlicher Beispiele, die Paschukanis zur Veranschaulichung der Zweckeinheit anführt und in welchen die technische Regel um das Element des *Zwanges* ergänzt wird.[337] Dies ist zum einen die (möglicherweise) zwangsweise Heilung eines Kranken unter dem einheitlichen Zweck der Wiederherstellung der Gesundheit und zum anderen der Zwang als Schutzmaßnahme unter dem einheitlichen Zweck der allgemeinen Sicherheit.[338] Es ist zu beobachten, dass, was Paschukanis besonders am ersten Beispiel von liberaler Seite vorgeworfen wird – nämlich die Opferung individueller Freiheitsrechte zum Schutze der allgemeinen Gesundheit – mit der Corona-Krise seit Anfang 2020 Realität in sämtlichen westlichen liberalen Demokratien ist, was ironischerweise wiederum zum Vorwurf des »Gesundheitskommunismus« von rechter Seite geführt hat.

Im Heilungs-Beispiel will Paschukanis die Allgemeinheit des in der technischen Regel zum Ausdruck kommenden Zwecks demonstrieren, fällt damit jedoch hinter das Reflexionsniveau seiner vorherigen Überlegungen zurück, da er in diesem Punkt offenbar wirklich davon ausgeht, dass *jeglicher* – nicht nur der ökonomische – Interessenkonflikt in der Zukunftsgesellschaft getilgt ist und die Gesundheit ein verallgemeinerungsfähiger Zweck an sich wäre. Paschukanis müsste reflektieren, dass mit der Setzung einer technischen Regel zur Durchsetzung eines allgemeinen Zweckes, wie der Gesundheit, der bürgerliche Grundrechtsdiskurs um die Verhältnismäßigkeit eines Grundrechtseingriffes, das heißt die Verhältnismäßigkeit der Maßnahmen zur Wiederherstellung der Gesundheit und den damit einhergehenden Beschränkungen der Kranken, reproduziert wird. Es fragt sich zudem, ob ein Rückfall in den gesunden Menschenverstand vorliegt, wenn Paschukanis davon spricht, dass der Zwang eine »technisch zweckmäßige Handlung« ist, solange er »vom Standpunkt eines für den Zwang Ausübenden *wie für den Gezwungenen*

336 Vgl. auch Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 189 [S. 172].

337 So auch Elbe, »Warenform, Rechtsform, Staatsform«, S. 50; Harms, *Warenform und Rechtsform*, S. 148.

338 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 80 [S. 56], S. 189 [S. 172].

einheitlichen Zwecks betrachtet wird« (Hervorhebung L.L.O.).[339] Auch Probleme wie die Reduktion des menschlichen Lebens auf das nackte Überleben (Giorgio Agamben) und der Biopolitik als Herrschaftsform behandelt Paschukanis nicht. Was das zweite Beispiel des Zwanges als Schutzmaßnahme vor potenziellen Gewalttaten – andere Straftatbestände wie Vermögensdelikte, Delikte gegen die Sitten oder Delikte gegen die Staatsgewalt können schon begrifflich keine Anwendung mehr finden – betrifft, so befinden wir uns damit bereits in der Diskussion einer konkreten Utopie, die Paschukanis' Gegenstand überschreitet. Andererseits fällt dieses Beispiel hinter die kritische Erkenntnis zurück, dass das Strafrecht nicht in erster Linie eine Reaktion oder Gegengewalt gegen die Gewalt, sondern selbst unmittelbar ein Gewaltverhältnis zum Ausdruck bringt, das mit spezifischen Subjektivierungsmechanismen den Verbrecher allererst erzeugt.

Der gegen die fundamentale Rechtskritik erhobene Einwand, ohne Recht würde der *bellum omnium contra omnes* wüten, ist jedoch als rhetorische Spitzfindigkeit zu kritisieren. Mit der Überwindung von Privateigentum und Mehrwertproduktion sowie mit der Überwindung der politischen Gewalt des Staates, das heißt auch des Konstruktes *Nationalstaat*, könnte die Mehrheit an Delikten nicht nur ihre Grundlage, sondern auch ihr Motiv verlieren. Das heißt nicht, dass im Kommunismus die »heile Welt« herrscht, wie Kelsen es missversteht,[340] es heißt nur, dass insbesondere die Begehung von Vermögensdelikten schlicht unmotiviert ist.[341] Einerseits ist daher die Hobbes'sche Fiktion einer egoistischen Menschennatur als bürgerliche Ideologie zu entlarven, andererseits gilt es auch, nicht in den »schlechten Romantizismus« zu verfallen, »in dem das Individuelle und das Allgemeine unmittelbar zusammenfallen«.[342] In beide Richtungen geht aber Kelsens Vorwurf gegen die (potenziell) zwangsweise durchzusetzende technische Regel: »It is one of the many fictions by which one tries to veil the undesirable fact that no human society is possible without coercion exercised

339 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 80 [S. 56].

340 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 102: »That in a communist society there will be no crimes [...] is a utopian view which has no basis in social experience«.

341 Bis zu einem gewissen Grad wird dies aber auch für Gewaltdelikte gelten, die entscheidend durch die Konsequenzen der Lohnarbeit, das heißt prekäre finanzielle Situation, enger Wohnraum, Überforderung mit unbezahlter Reproduktionsarbeit, aber auch durch die Zwänge der bürgerlichen Vorstellung der heteronormativen Partnerschaft motiviert sind. In dem Sinne ist auch Kelsen zu entgegnen, dass das »motive of sex and ambition« (Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 102) sehr wohl mit den ökonomischen Verhältnissen verflochten ist, wenn auch nicht endgültig.

342 Arndt, »Rechtsform gleich Warenform?«, S. 47.

by one man against the other.«[343] Paschukanis argumentiert aber ausdrücklich gegen beides: dagegen, dass die kommunistische Zukunftsgesellschaft durch und durch harmonisch sei – daher existieren auch dort in gewissem Maße Zwang und Gewalt, wenn auch ohne Gewaltmonopol und daher in anderer Form –, und dagegen, dass die Menschen durch und durch schlecht seien – daher spielt der Zwang keine prominente Rolle in der technischen Regel bzw. ist nicht *notwendig* mit ihr verknüpft.[344]

Inwieweit jedoch der Zwang in der Zukunftsgesellschaft begrifflich mit einer Durchsetzungsinstanz, die das Gewaltmonopol innehat, verknüpft ist, und in welcher Hinsicht Zwang überhaupt einer fundamentalen Kritik zu unterziehen wäre, bleibt bei Paschukanis weitgehend offen. Für die bürgerliche Gesellschaft ist hingegen klar, dass der Zwang in der die Bewegungsgesetze der kapitalistischen Produktionsweise sicherstellenden Staatsgewalt zu verorten ist.[345] In diesem Punkt läuft auch Kelsens weiterer Einwand ins Leere, der lautet, Paschukanis vernachlässige das Moment des Zwanges.[346] Diese Reduktion des Rechtsbegriffes durch Ausklammerung des Zwanges ermögliche es Paschukanis erst, die technische Regel als Nicht-Recht zu fassen, obgleich die potentielle zwangsweise Durchsetzung auch der technischen Regel zugegeben ist; diese sei aber eben kein wesentliches Charakteristikum des Rechts überhaupt und daher sei auch die technische Regel kein Recht. Dieser Vorwurf ist nur sinnvoll vor dem Hintergrund des eigenen Verständnisses des Rechts als Ordnung von Zwangsnormen. Interessanterweise knüpft Kelsen den Zwang, der bei ihm in diesem Sinne die *differentia specifica* des Rechts bezeichnet, nicht notwendig an den Staat, sondern fordert lediglich, dass er »gesellschaftlich organisiert« ist.[347] Gegen eine solche Repressionstheorie des Rechts führt Paschukanis bekanntlich das Primat des Rechtsverhältnisses ins Feld,[348] doch kann vielleicht gerade in Kelsens Repressionstheorie eine implizite Rechtskritik erkannt werden, die auch Paschukanis' Rechtskritik bereichert. Denn, so stellt Klein fest,

> [d]as unschöne Wort Zwang spielt in der politischen Sphäre kaum noch eine Rolle, sein Betätigungsfeld ist ganz überwiegend die Individualpsy-

343 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 105; siehe auch Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 85.

344 So auch Bayer, *Tragödie des Rechts*, S. 117f.

345 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 124 [S. 103], S. 139 [S. 120], S. 143 [S. 123f.].

346 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 84.

347 Kelsen, *Reine Rechtslehre*, S. 64.

348 Vgl. auch Elbe, *Marx im Westen*, S. 383; Bung, »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹«, S. 50.

chologie geworden, wo es als das Problem des zwanghaften Charakters und der Zwangsneurose in Erscheinung tritt.[349]

Vor dem Hintergrund dieser Internalisierung des Zwanges ins Innere des bürgerlichen Individuums bei gleichzeitiger Tabuisierung des Wörtchens Zwang erscheint gerade eine Repressionstheorie des Rechts, die weder die freiheitsgewährende Funktion noch die Genealogie des Rechts aus der Moral hochhält, sondern ganz im Gegenteil seinen *Zwangscharakter* zum Charakteristikum rechtlicher Normativität erhebt, erfrischend progressiv.

Nun missversteht Kelsen aber die Funktion des Staats und das heißt auch der staatlichen Zwangsgewalt als *allgemeines Äquivalent* des Rechtsverhältnisses, wenn er lediglich jene Stelle zitiert, in welcher Paschukanis schreibt, dass »die äußere zwangsweise Regelung der Beziehungen der Warenbesitzer zueinander nur einen unbedeutenden Teil der sozialen Regelung überhaupt bildet«.[350] Denn der staatliche Zwang als Garant des Warentausches ist notwendige Bedingung des Rechtsverhältnisses, wenngleich das Rechtsverhältnis nicht aus ihm entspringt. Dies meint Paschukanis, wenn er die äußere zwangsweise Regelung mit dem Rechtsverhältnis als wirkliches soziales Verhältnis konterkariert. Die Repressionstheorie des Rechts, das bildet sich hier ab, läuft schließlich Gefahr, in die bürgerliche und naturrechtliche Ideologie zu verfallen, die das Recht für ein bloßes Ordnungsinstrument präexistenter Konflikte nimmt. Eben so, als ein an sich neutrales *Mittel* bzw. *Instrument* zur Bereinigung sozialer Konflikte, betrachtet Kelsen den Gegenstand der Rechtswissenschaft: »Nicht als Zweck, sondern als ein spezifisches Mittel ist das Recht charakterisiert, […] dem an und für sich kein politischer oder ethischer Wert zukommt, dessen Wert vielmehr von dem dem Recht […] transzendenten Zweck abhängt.«[351] Daher sei auch die Unterscheidung zwischen Recht und technischer Regel bei Paschukanis hinfällig, »because law […] is by ist very nature a technique, a specific social technique«.[352] Kelsen bleibt auch an dieser Stelle keine andere Möglichkeit, als die Rechtskritik in Form einer Kritik an den das Recht gestaltenden oder anwendenden Einzelpersonen oder Gruppen zu artikulieren. Da er zudem den Nachweis der spezifisch herrschaftsvermittelnden Funktion des Rechts nur als Zuschreibung eines politischen oder ethischen *Wertes* versteht, kann ihm in Konsequenz seines Werterelativismus der Zusammenhang von Warenform und Rechtsform bzw. von Waren-, Staats-, Rechts- und Moralform nur als Rehabilitation naturrechtlicher Ideologie in sozialistischem Gewande erscheinen.

349 Klein, »Das Wesen des Rechts«, S. 83.
350 Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre*, S. 37 [S. 11].
351 Kelsen, »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, S. 83.
352 Kelsen, *The Communist Theory of Law*, S. 105.

4 Schlussbemerkung: Von der Verabschiedung der Utopie zur Rechtsformkritik

Den Schwerpunkt in der Rekonstruktion seiner Rechtstheorie nicht auf die technische Regel zu legen, heißt, an Paschukanis als Kritiker der Wirklichkeit des bürgerlichen Rechts anzuknüpfen. Die Verabschiedung der Utopie schließt den Kreis zum Ausgangspunkt dieser Arbeit, der immanenten Kritik, mit der ich die Kombination aus Dialektik und Materialismus auf den Begriff zu bringen versucht habe. *Dieser,* Paschukanis' Rechtstheorie inhärierende dialektische Materialismus ist die gnadenlose Konfrontation der Wirklichkeit mit ihrer eigenen Widersprüchlichkeit und daher die Entschlossenheit, sich ganz und gar dem Gegenstand, das heißt der Rechtsform *als* Rechtsform, zu widmen. Damit ist jedoch die dreifache Aufhebung des mythischen Bildes der Unmittelbarkeit, das im (Rechts-)Positivismus gegenständlich wird, verbunden: in das Resultat einer gesellschaftlichen Vermittlung – also die Negation der Unmittelbarkeit –, in den Schein in seiner wirklichen Vermittlung – also die Affirmation oder Aufbewahrung der Unmittelbarkeit als realer Schein – und zuletzt in die Erkenntnis, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit unter privat-arbeitsteiligen Verhältnissen in dieser Doppelform von Wirklichkeit und Schein besteht – also die Emporhebung in der Vereinigung der beiden ersten Aufhebungen.

Demzufolge ist die Ideologie im Marx'schen Sinne als Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, als real wirkend und nicht bloß als der geistigen Sphäre angehöriges falsches Bewusstsein zu fassen. So kommt im Begriff der Rechtssubjektivität die naturrechtliche Fiktion einer universalen und natürlichen Eigenschaft des Menschen zum Ausdruck, sodass sich das Rechtsverhältnis als Beziehung voneinander unabhängiger, einander gleicher und freier Personen darstellt. Diese als Rechtsfetisch bezeichnete Ideologie ist wahr und falsch zugleich: Wahr in dem Sinne, dass sich das Ausbeutungsverhältnis zwischen Kapital und Lohnarbeit faktisch über die freie Willensübereinkunft zweier Gleicher – sie gelten einander nur in dieser ihrer Eigenschaft, Warenbesitzer zu sein – und Freier – sie sind persönlich frei wie auch frei, über ihr Eigentum zu verfügen – im Arbeitsvertrag vermittelt, ja die Rechtssubjektivität überhaupt als Bezugspunkt jeglicher in der Rechtsordnung statuierter Rechte und Pflichten fungiert. Falsch jedoch in dem Sinne, dass die Rechtssubjektivität von jeglicher Besonderheit – insbesondere von realen Eigentumsunterschieden – abstrahiert und zudem in den historisch spezifischen Kontext der bürgerlichen Gesellschaft eingebettet ist. Dort entspringt sie erst dem

Rechtsverhältnis, ist also selbst keine dem Menschen zukommende Eigenschaft, sondern Produkt gesellschaftlicher Vermittlung. Die Freiheit des Rechtssubjektes stellt sich als Unfreiheit heraus, weil die Form der Verfolgung der Freiheit auf das Privateigentum als das materielle Dasein der Freiheit festgelegt ist. Es war zu zeigen, dass und auf welche Weise bereits im Begriff der Rechtsform dieses wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen bürgerlichem Recht und kapitalistischer Produktionsweise enthalten ist.

Indem sich Paschukanis explizit von Vorstellungen abhebt, die bloß den Rechts*inhalt* zum Feld politischer Auseinandersetzung erklären, die Vermittlung der kapitalistischen Ausbeutung durch das Recht daher auf eine mangelhafte inhaltliche Ausgestaltung desselben zurückführen, begründet er seinen spezifisch formtheoretischen Ansatz. Darin ist das Recht gerade nicht als Mittel oder Instrument partikularer Interessen gefasst, sondern an ihm selbst schon mit dem Kapitalverhältnis begrifflich notwendig verwoben. Das Recht ist, so kann zusammengefasst werden, nicht auf seine Funktion, Instrument der Klassenherrschaft zu sein – wenngleich es sich regelmäßig so darstellt –, zu reduzieren, sondern ist *in* seiner spezifischen Allgemeinheit und Neutralität – ihm sind alle Menschen tatsächlich frei und gleich – als herrschaftsvermittelnd zu begreifen. Auch an der Allgemeinheit und Neutralität des bürgerlichen Rechts vollzieht sich daher das dialektische Umschlagen von Wirklichkeit in Schein und Schein in Wirklichkeit.

Ein wiederkehrender Irrtum bestand darin, Paschukanis' Warenform-Rechtsform-Analogie im Sinne eines ökonomischen Reduktionismus zu lesen, in dem Warenbesitzer und Rechtssubjekt identisch gesetzt sind bzw. der Rechtssubjektivität gegenüber dem ökonomischen Verhältnis keine Eigenständigkeit zuerkannt wird. Daran knüpfte sich insbesondere auch der Vorwurf des Zivilrechtsreduktionismus, in welchem Paschukanis' Rechtstheorie ihrer, die Rechtsform überhaupt betreffenden Radikalität verlustig wird. Dieser Irrtum scheint mir nicht ausschließlich auf einer ungenauen oder missverständlichen Rezeption zu beruhen, vielmehr kommt darin die Weigerung zum Ausdruck, die Dialektik von Freiheit und Herrschaft im Begriff der Rechtsform zu denken. In dieser Weigerung ist aber auch das Bedürfnis enthalten, einen emanzipatorischen Rest des Rechts als »Vernünftiges« oder »Reines« gegen seine herrschaftsvermittelnde Dimension zu bewahren. Diesen Rest galt es zu zerschlagen und vielmehr den Widerspruch im bürgerlichen Recht und das heißt nichts anderes als den Begriff des bürgerlichen Rechts zu denken. Denn es ist ihre Widersprüchlichkeit, auf der die Veränderbarkeit der Welt besteht.[1]

1 Brecht, *Schriften zum Theater*, in: *Gesammelte Werke* Bd. 16/2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1967, S. 925.

Literatur

Adler, Max (1926): *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, Berlin: E. Laub.

Adorno, Theodor W. (1974): *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. (1975): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W./Max Horkheimer (1991): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer.

Albon, Jürgen (2015): »Eine kurze Kritik der Wertkritik«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 153–178.

Althusser, Louis (1969): »Ideologie und Ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung)«, in: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie*. Übersetzung aus dem Französischen, Hamburg/Berlin: VSA, 108–153.

Anders, Johann-Friedrich (2015): »Was spricht eigentlich gegen eine Popularisierung der Marx'schen Werttheorie? Ein Plädoyer für die Wiederaufnahme der ›Popularisierungsdebatte‹«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 234–250.

Antenhofer, Christina (2011): »Fetisch als heuristische Kategorie«, in: dies. (Hg.), *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*, Bielefeld: Transcript, 10–38.

Anti (2001), »Warenform und Rechtsform. Rezension eines jüngst erschienenen wert- und erkenntniskritischen Beitrags zur Kritik des Rechtsbegriffs anhand einer Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte der Rechtstheorie von Eugen Paschukanis«, *krisis. beiträge zu einer kritik der warengesellschaft* (2001/24), 129–133.

Arndt, Andreas (2015): *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin: Eule der Minerva.

Arndt, Andreas (2017): »Rechtsform gleich Warenform? Zur Methode in Paschukanis' Allgemeine Rechtslehre und Marxismus«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bertz + Fischer, 42–59.

Artous, Antoine (2011): »Marx und der Fetischismus. Von der Religionskritik zur Kritik der politischen Ökonomie«, in: Christina Antenhofer (Hg.), *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*, Bielefeld: Transcript, 97–112.

Auinger, Thomas (2011): »Kritik und Verteidigung der Normativitäts-Hegelianer. Anmerkung zu Markus Gabriel«, in; Christian Danz (Hg.), *System und Systemkritik um 1800*, Hamburg: Meiner, 227–237.

Backhaus, Hans-Georg (1997): *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marx'schen Ökonomiekritik*, Freiburg: Ça Ira.

Backhaus, Hans-Georg (1969): »Zur Dialektik der Wertform«, in: Alfred Schmidt (Hg.), *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 87–127.

Balbus, Isaac D. (1977): »Commodity form and legal form: an essay on the ›relative autonomy‹ of the law«, *Law and Society Review* 3/1977, 571–588.

Barthes, Roland (2016): *Mythen des Alltags*, Berlin: Suhrkamp.

Bayer, Daria (2020): »Die Rechtstodmetapher. Materialistische Rechtskritik und ihre Darstellung«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 2020/106 (1), 44–54.

Bayer, Daria (2021): *Tragödie des Rechts*, Berlin: Duncker & Humblot, zugl. Diss., Univ. Hamburg 2020.

Becker, Werner (1974): »Dialektik als Methode in der ökonomischen Werttheorie von Marx. Eine kritische Analyse der dialektischen Struktur der Wertgleichung des ›Kapitals‹ (1. Band)«, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 1974/4, 339–348.

Beirne, Piers/Robert Sharlet (1980): »Editor's Introduction«, in: idem (ed.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law*. Translated by Peter B. Maggs. Foreword by John N. Hazard, London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press, 1–36.

Birnbaum, Simon (2017): »Rechtsform und Herrschaft«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bertz + Fischer, 82–90.

Blättler, Christine (2014): »Fetisch, Phantasmagorie und Simulakrum«, in: Christine Blättler/Falko Schmieder (Hg.), *In Gegenwart des Fetischs. Dingkonjunktur und Fetischbegriff in der Diskussion*, Wien: Turia + Kant, 279–294.

Bloch, Ernst (1971): *Recht, Moral, Staat*. Pfullingen: Neske.

Bloch, Ernst (1972): *Subjekt – Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bloch, Ernst (1974): *Das Prinzip Hoffnung* Bd. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Boghossian, Paul (2013): *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus,* Berlin: Suhrkamp.

Böhler, Dietrich (1975): »Zu einer historisch-dialektischen Rekonstruktion des bürgerlichen Rechts. Probleme einer Rechts- und Staatsphilosophie nach Marx«, in: Hubert Rottleuthner (Hg.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 92–158.

Böhler, Dietrich/Paul, Wolf (1972): »Rechtstheorie als kritische Gesellschaftstheorie. Aktualität und Dogmatismus der marxistischen Rechtstheorie am Beispiel von Eugen B. Paschukanis«, *Rechtstheorie* 1972/3 (1), 75–82.

Böhm-Bawerk, Eugen von (1896 (1973)): »Zum Abschluß des Marx'schen Systems«, in: F. Eberle (Hg.), *Aspekte des Marx'schen Systems 1. Zur methodischen Bedeutung des 3. Bandes des »Kapital«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bollinger, Stefan (Hg.) (2009): *Linke und Nation. Klassische Texte zu einer brisanten Frage,* Wien: Promedia.

BBrecht, Bertolt (1967): *Schriften zum Theater*, in: *Gesammelte Werke* Bd. 16/2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brecht, Bertolt (1983): *Me-ti Buch der Wendungen*. Zusammengestellt und mit einem Nachwort versehen von Uwe Johnson, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Brunkhorst, Hauke (2014): »Privateigentum, Verdinglichungskritik und die Vergesellschaftung der Produktionsmittel«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2014/62(3), 487–509.

Budgen, Sebastian/Stathis Kouvelakis/Slavoj Žižek (Hg.) (2007): *Lenin Reloaded. Towards a Politics of Truth*, Durham/London: Duke University Press.

Buckel, Sonja (2017): *Subjektivierung und Kohäsion. Zur Rekonstruktion einer materialistischen Theorie des Rechts*, Weilerwist: Velbrück.

Bung, Jochen (2018): »›Geheimnisse der gesellschaftlichen Formen‹ – Rechtsformanalyse und Rechtskritik bei Paschukanis«, in: Georg Steinberg (Hg.), *Sozialistische Straftheorie und -praxis in Europa,* Baden-Baden: Nomos, 41–64.

Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp.

Castoriadis, Cornelius (1983): *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Cerroni, Umberto (1974): *Marx und das moderne Recht*. Übersetzung aus dem Italienischen, Frankfurt am Main: Fischer.

Colletti, Lucio (1973): *Marxismus als Soziologie*, Berlin: Merve.

Comay, Rebecca (2018): *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz: Konstanz University Press.

Comte, Auguste (1956): *Rede über den Geist des Positivismus*. Übersetzung aus dem Französischen. Eingeleitet und herausgegeben von Iring Fetscher, Hamburg: Meiner.

De Waal, Frans (2008): *Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*. Mit Kommentaren von Robert Wright, Christine M. Korsgaard, Philip Kitcher und Peter Singer. Herausgegeben und eingeleitet von Stephen Macedo und Josiah Ober. Aus dem Amerikanischen von Hartmut Schickert, Birgit Brandau und Klaus Fritz, München: Carl Hanser.

Decker, Peter (2005): *Moral*, https://www.youtube.com/watch?v=GmTJMMrdsM (Zugriff: 16.04.22).

Decker, Peter (Hg.) (2013): *Demokratie. Die perfekte Form bürgerlicher Herrschaft*, München: Gegenstandpunkt.

Di Mascio, Carlo (2020): *Note su »Hegel. Stato e diritto« di Evgeny Pashukanis*, Florenz: Phasar.

Dreier, Ralf (1987): »Eigentum in rechtsphilosophischer Sicht«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 1987/73, 159–178.

Dreier, Ralf (1997): »Gustav Radbruch, Hans Kelsen, Carl Schmitt«, in:

Herbert Haller (Hg.), *Staat und Recht. Festschrift für Günther Winkler*, Wien/New York: Springer, 195–215.

Dreier, Ralf (1981): *Recht – Moral – Ideologie. Studien zur Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Dreier, Ralf (1978): »Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie. Aspekte eines Theorievergleichs«, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Symposion, abgehalten am 9. und 10. Mai 1975 im Kleinen Festsaal des Bundesministeriums für Justiz, Wien: Manz, 121–140.

Dreier, Ralf (1965): *Zum Begriff der »Natur der Sache«*, Berlin: De Gruyter.

Eagleton, Terry (1997): *Die Illusionen der Postmoderne. Ein Essay,* Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

Eagleton, Terry (2000): *Ideologie. Eine Einführung*. Aus dem Englischen von Anja Tippner, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

EBRV StRÄG 2004: Erläuternde Bemerkungen zur Regierungsvorlage, 689 der Beilagen XXV. GP, Strafrechtsänderungsgesetz 2004.

Elbe, Ingo (2009): »(K)ein Staat zu machen...? Die sowjetische Rechts- und Staatsdebatte auf dem Weg zum adjektivischen Sozialismus«, in: associazione talpe/Rosa Luxemburg-Initiative Bremen (Hg.), *Staatsfragen. Einführungen in die materialistische Staatskritik*, Bremen, 24–41, http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Marxismus_und_Recht.pdf (Zugriff: 16.04.2022).

Elbe, Ingo (2014): »Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie«, in: I. Elbe/P. Hogh/Ch. Zunke (Hg.): *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie* 2012, Oldenburg: BIS, 7–69, http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/IMG/pdf/Entfremdete_Arbeit.pdf (Zugriff: 16.04.2022).

Elbe, Ingo (2008): *Marx im Westen: Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlin: Akademie.

Elbe, Ingo (2010): »Soziale Form und Geschichte. Der Gegenstand des Kapital aus der Perspektive neuerer Marx-Lektüren«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2010/58 (2), 221–240.

Elbe, Ingo (2004): »Warenform, Rechtsform, Staatsform. Paschukanis' Explikation rechts- und staatstheoretischer Gehalte der Marx'schen Ökonomiekritik«, *grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte* 2004/9, 44–53, http://grundrisse.net/grundrisse09/9paschukanis.htm#_edn11 (Zugriff 16.04.2022).

Engels, Friedrich (1880 (1987)): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, in: *MEW* 19, 177–228.

Engels, Friedrich/Kautsky, Karl (1886 (1987)): *Juristensozialismus*, in: *MEW* 21, 491–509.

Exner, Andreas (2015): »Zur Relevanz von klassentheoretischen Analysen heute. Reflexionen einer wertformkritischen Perspektive«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 203–233.

Fisahn, Andreas (2017): »Der kapitalistische Staat als bürokratischer Staat.

Überlegungen zu Staat und Marktgesellschaft«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bertz + Fischer, 69–81.

Flechtheim, Ossip K. (1963): *Von Hegel zu Kelsen. Rechtstheoretische Aufsätze*, Berlin: Duncker & Humblot.

Forst, Rainer (2013): »Gerechtigkeit nach Marx«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 107–121.

Foucault, Michel (2018): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Frege, Gottlob (1892): »Über Sinn und Bedeutung«, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 1892/100 (1), 25–50.

Friedrich, Horst (2000): *Hegels »Wissenschaft der Logik«. Ein marxistischer Kommentar.* Erster Teil, Berlin: Dietz.

Friedrich, Horst (2000): *Hegels »Wissenschaft der Logik«. Ein marxistischer Kommentar*. Dritter Teil, Berlin: Dietz.

Fromm, Erich (1980): *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein.

Fuller, Lon L. (1948/49): »Pashukanis and Vyshinsky. A study in the development of Marxian legal theory«, *Michigan Law Review* 1948/49, 1157–1166.

Gadamer, Hans Georg (1973): »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda/Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 217–242.

Gegenstandpunkt (1996): »Was sich mit Marx doch alles anstellen läßt! Die Kontroverse um das radikalste Menschenbild«, *Gegenstandpunkt* 1996/4.

Gelhard, Andreas (2018): *Skeptische Bildung. Prüfungsprozesse als philosophisches Problem*, Zürich: diaphanes.

Gerstenberger, Heide (2017): *Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Gerstenberger, Heide (2017): »Zur Analyse der gesellschaftlichen Formen »Recht« und »Staat««, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bertz + Fischer, 60– 68.

Giorgi, Raffaele de (1984): »Wer rettet Marx vor Kelsen? Zur Kritik der Reinen Rechtslehre an der marxistischen Rechtstheorie«, in: Werner Krawietz/Helmut Schelsky (Hg.), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot, 463–483.

Giorgi, Raffaele de (1976): »Zur Kritik der sogenannten Marxistischen Rechtstheorie«, *Kritische Justiz* 1976, 270–277.

Gogol, Nikolaj (2008): *Die toten Seelen*. Übersetzung aus dem Russischen von Fred Ottow. Mit einem Nachwort, Anmerkungen, einer Zeittafel und Literaturhinweisen von Barbara Conrad, München: dtv.

Gojchbarg, A. G. (1924 (1972)): »Einige Bemerkungen über das Recht«, in: Norbert Reich (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*. Übersetzung aus dem Russischen (Frankfurt am Main 1972) 87–92.

Graf, Jakob/Anne-Kathrin Krug/Matthias Peitsch: »Recht im Marx'schen Denken. Eine Einführung«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Fischer+Bertz, 11–19.

Grigat, Stephan (2007): *Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marx'schen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus*, Freiburg: Ça Ira.

Grigat, Stephan (2014): »Fundamentale Wertkritik versus Ideologiekritik. Was folgt aus dem Marx'schen Fetisch-Begriff für die Kritik der kapitalverwertenden Gesellschaft und des Antisemitismus?«, in: Christine Blättler/Falko Schmieder (Hg.), *In Gegenwart des Fetischs. Dingkonjunktur und Fetischbegriff in der Diskussion*, Wien: Turia + Kant, 111–131.

Gruber, Alex/Tobias Ofenbauer (2003): »Der Wert des Souveräns. Zur Staatskritik von Eugen Paschukanis«, in: Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*. Übersetzung aus dem Russischen von Edith Hajós. Eingeleitet von Alex Gruber und Tobias Ofenbauer. Mit einer biographischen Notiz von Tanja Walloschke, Freiburg/Wien: Ça Ira, 7–27.

Hanloser, Gerhard/ Karl Reitter (2008): *Der bewegte Marx. Eine einführende Kritik des Zirkulationsmarxismus*, Münster: Unrast.

Hanschmann, Felix (2008): »Eine Rehabilitierung materialistischer Rechtstheorie«, *Kritische Justiz* 2008, 82–94.

Harms, Andreas (2017): »Paschukanis' Rechtskritik. Eine kurze Einführung in Leben und Werk«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bertz + Fischer, 38–41.

Harms, Andreas (2000): *Warenform und Rechtsform. Zur Rechtstheorie von Eugen Paschukanis*, Baden-Baden: Nomos, zugl. Diss., Univ. Göttingen 1999.

Haug, Wolfgang Fritz (1986): »Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein: Hain bei Athenäum, 36–57.

Hazard, John N./William E. Butler/Peter B. Maggs (1977): *The Soviet Legal System. Fundamental principles and historical commentary*, New York: Oceana.

Head, Michael (2008): *Evgenyi Pashukanis. A Critical Reappraisal*, Oxon: Routledge.

Hegel, G.W.F. (1986ff.): *Werke in 20 Bänden*. Auf Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition,* Münster: Westfälisches Dampfboot, zugl. Diss. Univ. Berlin 1990.

Heinrich, Michael (1999): »Untergang des Kapitalismus. Die ›Krisis‹ und die Krise«, *Streifzüge* 1999/1, http://www.krisis.org/1999/untergang-des-kapitalismus/ (Zugriff: 15.04.2022).

Heinrich, Michael (2005): *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung,* Stuttgart: Schmetterling.
Heinrich, Michael (2018): *Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und Werkentwicklung*. Band I: 1818–1841, Stuttgart: Schmetterling.
Held, Karl (2018): *Der bürgerliche Staat*, München: Gegenstandpunkt.
Held, Karl (2002): *Die Psychologie des bürgerlichen Individuums*, München: Gegenstandpunkt.
Henning, Christoph (2015): »›All das ist nicht mysteriös‹. Wider die Verrätselung der Marx'schen Geldtheorie«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 49–85.
Higi, Peter (1988): *Sein und Sollen in der marxistischen Rechtstheorie unter Berücksichtigung des marxistischen Wissenschaftsverständnisses*, Zürich: Polygraph.
Höffe, Otfried (2004): »Einführung in Nietzsches ›Genealogie der Moral‹«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Klassiker Auslegen. Zur Genealogie der Moral* Bd. 29, Berlin: Akademie, 1–14.
Holloway, John (2015): »Das Kapital lesen: der erste Satz. Oder Das Kapital beginnt mit dem Reichtum, nicht mit der Ware«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 19–48.
Honneth, Axel (2013): »Die Moral im »Kapital«. Versuch einer Korrektur der Marx'schen Ökonomiekritik«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 350–363.
Honneth, Axel (2017): *Die Idee des Sozialismus*, Berlin: Suhrkamp.
Hübner, Henriette (2014): *Dialektik als philosophische Theorie der Selbstorganisation. Hegel und Marx in aktuellen Auseinandersetzungen*, Münster: Lit.
Huisken, Freerk (2012): *Der demokratische Schoß ist fruchtbar. Das Elend der Kritik am (Neo-) Faschismus,* Hamburg: VSA.
Ignatow, Assen (1986): »Das Individuum als Opferlamm auf dem Altar der Geschichte«, *Studies in Soviet Thought* 1986/32 (1), 1–22.
Ikeda, Toru (2011): »Wesenslogik bei Hegel und Marx«, *Hegel-Jahrbuch* 2011/13, 262–269.
Irrlitz, Gerd (2018): »Marx – Marxismus – Sozialismus«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2018/66 (4), 405–428.
Jabloner, Clemens (1992): »Ideologiekritik bei Kelsen«, in: Robert Walter (Hg.), *Schwerpunkte der Reinen Rechtslehre*. Mit einer Ergänzung der chronologischen Bibliographie der Werke Kelsens von Michael Schmidt, Wien: Manz.
Jabloner, Clemens (2001): »Beiträge zu einer Sozialgeschichte der Denkformen: Kelsen und die Einheitswissenschaft«, in: Clemens Jabloner/Friedrich Stadler (Hg.), *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule*, Wien: Springer, 19–43.

Jabloner, Clemens (2013): »›Die Form ist die Zwillingsschwester der Freiheit‹«, in: ders., *Methodenreinheit und Erkenntnisvielfalt. Aufsätze zur Rechtstheorie, Rechtsdogmatik und Rechtsgeschichte*. Hg. v. Thomas Olechowski/Klaus Zeleny, Wien: Manz, 185–195.

Jabloner, Clemens (2020): »Buchbesprechung *Walter Ott/Maria Anna Rea-Frauchiger*, The Varieties of Legal Positivism. The Hitler Argument and Other Objections to Legal Positivism, Zürich/St. Gallen: Dike Verlag AG 2018, 337 S, 93,00 €, ISBN 978-3-03751-808-3«, *Zeitschrift für Öffentliches Recht* 2020/75, S. 471–475.

Jaeggi, Rahel (2013): »Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 321–349.

Jaeggi, Rahel (2014): *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel (2016): »Was ist Ideologiekritik?«, in: Rahel Jaeggi/Tilo Wesche (Hg.), Was ist Kritik?, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 266–295.

Jakubowski, Franz (1971): *Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung,* Frankfurt am Main: Neue Kritik.

Jellinek, Georg (1892): *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Freiburg: Mohr.

Jellinek, Georg (1914): *Allgemeine Staatslehre*, Berlin: Julius Springer.

Jhering, Rudolf von (1869): *Der Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*. 2. Teil, Leipzig: Breitkopf und Härtel.

Kant, Immanuel (1798 (1902)): *Der Streit der Fakultäten in Akademieausgabe*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. VII. Hg. v. der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: De Gruyter.

Kant, Immanuel (1785 (2016)): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam.

Kant, Immanuel (1781 (1974)): *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in 12 Bänden* Bd. III. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, Immanuel (1781 (1974)): *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke in 12 Bänden* Bd. IV. Hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kelsen, Hans (1953): »Was ist die Reine Rechtslehre?«, in: *Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag von Zaccaria Giacometti,* **Zürich: Polygraph,** 143–162.

Kelsen, Hans (1955): *The Communist Theory of Law*, London: Stevens.

Kelsen, Hans (1957): »Why should the law be obeyed?«, in: ders., *What is Justice? Justice, law and politics in the mirror of science. Collected Essays*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Kelsen, Hans (1960): *Reine Rechtslehre*, 2. Auflage, Wien: Verlag Österreich.

Kelsen, Hans (1965): *Sozialismus und Staat. Eine Untersuchung der politischen Theorie des Marxismus*. Hg. v. Norbert Leser, Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.

Kelsen, Hans (1967): »Allgemeine Rechtslehre im Lichte materialistischer Geschichtsauffassung«, in: ders.: *Demokratie und Sozialismus. Ausgewählte Aufsätze*. Hg. v. Norbert Leser, Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung.

Kelsen, Hans (1979): *Allgemeine Theorie der Normen*. Im Auftrag des Hans-Kelsen-Instituts aus dem Nachlaß herausgegeben von Kurt Ringhofer und Robert Walter, Wien: Manz.

Kelsen, Hans (1989): *Staat und Naturrecht. Aufsätze zur Ideologiekritik*. Hg. v. Ernst Topitsch, München: Fink.

Kelsen, Hans (2007ff.): *Werke*. Hg. v. Matthias Jestaedt in Kooperation mit dem Hans Kelsen-Institut. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kistner, André (2017): »Eugen Paschukanis – Probleme einer historischen Dialektik des Rechts«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bertz + Fischer, 116–135.

Klauda, Georg (2015): »Von der Arbeiterbewegung zur Kritischen Theorie. Zur Urgeschichte des Marxismus ohne Klassen«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 86–118.

Klein, Peter (2001): »Das Wesen des Rechts«, *krisis. beiträge zur kritik der warengesellschaft* 2001/24, 51–91.

Klenner, Hermann (1972): *Rechtsleere. Verurteilung der Reinen Rechtslehre*, Frankfurt am Main: Marxistische Blätter.

Koch, Anton Friedrich (2002): »Dasein und Fürsichsein (Die Logik der Qualität)«, in: Anton Friedrich Koch/Friederike Schick (Hg.), *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, *Klassiker Auslegen* Bd. 27, Berlin: Akademie, 27–49.

Koen, R. (2011): »In defence of Pashukanism«, *Potchefstroom Electronic Law Journal* 2011/14 (4), 104–169.

Koen, R. (2013): »All roads lead to property: Pashukanis, Christie and the theory of restorative justice«, *Potchefstroom Electronic Law Journal* 2013/16 (3), 187–235.

Korsch, Karl (1970): »Rezension von E. Paschukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus«, in: Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, Frankfurt am Main: Neue Kritik, 1–9.

Krahl, Hans-Jürgen (1977): *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution. Schriften, Reden und Entwürfe aus den Jahren 1966–1970*, Frankfurt am Main: Neue Kritik.

Kramer, Ingo (2017): »Eugen Paschukanis und die Frage einer marxistischen Soziologie«, in: AG Rechtskritik (Hg.), *Rechts- und Staatskritik nach Marx und Paschukanis*, Berlin: Bertz + Fischer, 91–115.

Krawietz, Werner (1982): »Reinheit der Rechtsleere als Ideologie?«, in: Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Koller (Hg.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen,* Berlin: Duncker & Humblot.

Krimphove, Dieter (2016): »Eigentum. Überlegungen zum Bedeutungswandel eines Rechtsinstituts«, Rechtstheorie 2016/47, 271–317.

Krölls, Albert (2016): *Kritik der Psychologie. Das moderne Opium des Volkes*, Hamburg: VSA.

Kühne, Dieter (1985): *Der marxistisch-sozialistische Rechtsbegriff. Eine kritische Stellungnahme*, Berlin: Duncker & Humblot, zugl. Diss. Univ. Münster 1984/85.

Kulenkampff, Arend (1977): »Rechtspositivismus und marxistische Rechtstheorie«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 1977/63, 515–542.

Kurz, Robert (1995): »Postmarxismus und Arbeitsfetisch. Zum historischen Widerspruch in der Marx'schen Theorie«, *krisis* 1995/15.

Lagasnerie, Geoffroy de (2016): *Die Kunst der Revolte. Snowden, Assange, Manning*. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder. Berlin: Suhrkamp.

Lagasnerie, Geoffroy de (2017): *Verurteilen. Der strafende Staat und die Soziologie*. Aus dem Französischen von Jürgen Schröder, Berlin: Suhrkamp.

Lagasnerie, Geoffroy de (2018): *Denken in einer schlechten Welt*. Aus dem Französischen von Felix Kurz, Berlin: Matthes & Seitz.

Lassalle, Ferdinand (1920): *Das System der erworbenen Rechte*, in: *Gesammelte Reden und Schriften* Bd. IX. Herausgegeben von Eduard Bernstein, Berlin: Cassirer.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1960): *Resolution zur nationalen Frage (Brief an den Parteitag)*, in: *Werke* Bd.19. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee d. SED, Berlin: Dietz.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1965): *Über kommunistische Moral*, Berlin: Dietz.

Lenin, Wladimir Iljitsch (1972): *Drei Quellen und drei Bestandteile des Marxismus*, Berlin: Dietz.

Lenin, Wladimir Iljitsch (2001): *Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution*, München: Das Freie Buch.

Leser, Norbert (1968): *Zwischen Reformismus und Bolschewismus. Der Austromarxismus als Theorie und Praxis*, Wien: Europaverlag.

Leser, Norbert (1974): »Wertrelativismus, Grundnorm und Demokratie«, in: ders., *Sozialismus zwischen Relativismus und Dogmatismus. Aufsätze im Spannungsfeld von Marx und Kelsen*, Freiburg im Breisgau: Rombach.

Lieber, Christoph (2015): »›…daß wir auch aus Egoismus Kommunisten sind‹ (Engels an Marx 1844). Zur Dialektik der Eigentumsfrage in der »Kritik der politischen Ökonomie«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 271–288.

Liebrucks, Bruno (1975): »Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel«, in: Manfred Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 13–51.

Lohmann, Georg (1986): »Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein: Hain bei Athenäum, 174–194.

Lohmann, Georg (1991): *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Loick, Daniel (2013): »Abhängigkeitserklärung. Recht und Subjektivität«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 296–318.

Loick, Daniel (2017): *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*, Berlin: Suhrkamp.

Lukács, Georg (1983): *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.

Lukács, Georg (1970): *Marxismus und Stalinismus. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften IV.* Hg. v. Ernesto Grassi, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Lukács, Georg (1973): *Der junge Hegel* Bd. I, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Luxemburg, Rosa (1971): »Nationalitätenfrage und Autonomie«, in: dies., *Internationalismus und Klassenkampf. Die polnischen Schriften.* Herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Hentze, Neuwied-Berlin: Luchterhand.

Maihofer, Andrea (1992): *Das Recht bei Marx. Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht*, Baden-Baden: Nomos, zugl. Diss. Univ. Frankfurt am Main 1987.

Maihofer, Andrea (2013): »Überlegungen zu einem materialistisch-(de) konstruktivistischen Verständnis von Normativität«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 164–191.

Maj, Barnaba (2011): »Die Frage der fetischistischen Bilderverehrung im Urchristentum. Eine theologisch-politische Auseinandersetzung und ihre historische Stellung«, in: Antenhofer, Christina (Hg.), *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*, Bielefeld: Transcript, 115–124.

Mangold, Sonja (2011): »Freiheit als Ideologie. Eigentum in der Zivilrechtsdogmatik«, *Forum Recht* 2011, 37–39.

Marx, Karl/Friedrich Engels (1956ff.): *Werke* (MEW). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee d. SED, Berlin: Dietz.

Marx, Karl/Friedrich Engels (1927ff.): *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA). Herausgegeben von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin: De Gruyter.

Mayer, Hans (1974): »Das Ideologieproblem und die Reine Rechtslehre«, in: Rudolf Aladár Métall (Hg.), *33 Beiträge zur Reinen Rechtslehre*, Wien: Europaverlag, 213–230.

Menchaca, Víctor Arévalo (1984): »Die ›Unreinheit‹ der Reinen Rechtslehre«, in: Werner Krawietz/Helmut Schelsky (Hg.), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 131–158.

Menke, Christoph (2011): *Recht und Gewalt*, Berlin: August.

Menke, Christoph (2013): »Die »andre Form« der Herrschaft. Marx' Kritik des Rechts«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 273–295.

Menke, Christoph (2018), *Kritik der Rechte*, Berlin: Suhrkamp.

Menke, Christoph (2018): *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Berlin: Suhrkamp.

Miéville, China (2005): *Between Equal Rights. A Marxist Theory of International Law*, Leiden/Boston: Brill.

Müller, Andreas Thomas (2011): »Fetische im Recht – Recht als Fetisch«, in: Antenhofer, Christina (Hg.), *Fetisch als heuristische Kategorie. Geschichte – Rezeption – Interpretation*, Bielefeld: Transcript, 235–249.

Müller, Christoph (1978): »Hans Kelsens Staatslehre und die marxistische Staatstheorie in organisationssoziologischer Sicht«, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Symposion, abgehalten am 9. Und 10. Mai 1975 im Kleinen Festsaal des Bundesministeriums für Justiz, Wien: Manz, 167–200.

Müller, Stefan (Hg.) (2013): *Jenseits der Dichotomie. Elemente einer sozialwissenschaftlichen Theorie des Widerspruchs* (Wiesbaden 2013).

Neupert, Alexander (2013): *Staatsfetischismus. Rekonstruktion eines umstrittenen Begriffes*, Münster: LIT.

Negri, Antonio (1973): *Paschukanis lesen. Notizen anläßlich der erneuten Lektüre von Eugen Paschukanis' Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*. Übersetzung aus dem Italienischen von Deborah Ferrelli, Ulrike Hoffmann und Joachim Bruhn, https://ca-ira.net/verlag/leseproben/negri-paschukanis/#1fn1 (Zugriff: 17.04.2022). Zuerst erschienen 1973 unter dem Titel »Rileggendo Paschukanis: note di discussione«, in: Antonio Negri, *La forma Stato. Per la critica dell' economia politica della costituzione*, Milano: Feltrinelli, 161–195.

Negt, Oskar (1973): »Thesen zur marxistischen Rechtstheorie«, *Kritische Justiz* 1973, 1–19.

Negt, Oskar (1975): »10 Thesen zur marxistischen Rechtstheorie«, in: Hubert Rottleuthner (Hg.), *Probleme der marxistischen Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10–71.

Nietzsche, Friedrich (2012): *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* Bd. 5, Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: dtv, 9–243.

Nietzsche, Friedrich (2012): *Zur Genealogie der Moral*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* Bd. 5, Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München: dtv, 244–412.

Obermayr, Linda Lilith (2020): »(C)Ovid, Metamorphosen. Die Rückkehr ins Goldene Zeitalter«, *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 2020/7 (2), 499–530.

Obermayr, Linda Lilith (2020): »Das Schmettern des Gallischen Hahns oder Kritik des Geschichtsdeterminismus«, *Narthex. Heft für radikales Denken* 2020/6, 80–86.

Obermayr, Linda Lilith (2020): »Kritik der Rechtsform. Der andere Fetisch der politischen Ökonomie«, *Streifzüge* 78/2020, 15–18.

Obermayr, Linda Lilith (2022): »Die pyrrhonische Skepsis als Moment der Hegel'schen Philosophie und ihr Verhältnis zur immanenten Kritik als Praxis der Befreiung«, in: *Hegel-Jahrbuch 2021/22* (im Erscheinen).

Obermayr, Linda Lilith (2022): »Warenform, Rechtsform und immanente Kritik: Überlegungen zur Wertförmigkeit des Rechtssubjekts im Ausgang von Paschukanis *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*«, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 108*, 2022/1, 36-61.

Obermayr, Linda Lilith (2022): »Die ›Drachensaat‹ des Hegelianismus. Widerständigkeit und Kritik spekulativen Denkens«, in: *Jahrbuch für marxistische Gesellschaftstheorie* 1, Wien/Berlin: Mandelbaum, 73–96.

Obermayr, Linda Lilith/Alexander Somek (2022): *Hegel in Wien. Eine Ringvorlesung zu Hegels Rechtsphilosophie am Wiener Juridicum*, Wien: Verlag Österreich (im Erscheinen).

Ott, Walter (2016): *Die Vielfalt des Rechtspositivismus*, Baden-Baden: Nomos.

Ott, Walter/Maria Anna Rea-Frauchiger (2018): *The Varieties of Legal Positivism. The Hitler Argument and Other Objections to Legal Positivism*, Zürich/St. Gallen: Dike.

Ooyen von, Robert Chr. (2008): »Die Entzauberung des Staates in demokratischer Absicht: Hans Kelsens Bedeutung für eine modern Regierungs- und Verfassungslehre«, in: Hauke Brunkhorst/Rüdiger Voigt (Hg.), *Rechts-Staat. Staat, internationale Gemeinschaft und Völkerrecht bei Hans Kelsen,* Baden-Baden: Nomos, 39–71.

Paschukanis, Eugen (1931 (1972)): »Für eine marxistisch-leninistische Staats- und Rechtstheorie«, in: Norbert Reich (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*. Übersetzung aus dem Russischen, Frankfurt am Main: Fischer, 107–111.

Paschukanis, Eugen (1929 (2017)): *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe.* Übersetzung aus dem Russischen von Edith Hajós. Eingeleitet von Alex Gruber und Tobias Ofenbauer. Mit einer biographischen Notiz von Tanja Walloschke, Freiburg/Wien: Ça ira.

Pashukanis, Evgenyi (1980): »Lenin and Problems of Law«, in: Piers Beirne/Robert Sharlet (Ed.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law.* Translated by Peter B. Maggs. Foreword by John N. Hazard, London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press, 132–164.

Pashukanis, Evgenyi (1980): »Selections from the Encyclopaedia of State and Law«, in: Piers Beirne/Robert Sharlet (Ed.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law.* Translated by Peter B. Maggs. Foreword by John N. Hazard, London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press, 165–185.

Pashukanis, Evgenyi (1980): »State and Law under Socialism«, in: Piers Beirne/Robert Sharlet (Ed.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law.* Translated by Peter B. Maggs. Foreword by John N. Hazard, London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press, 346–361.

Pashukanis, Evgenyi (1980): »The Marxist Theory of Law and the Construction of Socialism«, in: Piers Beirne/Robert Sharlet (Ed.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law.* Translated by Peter B. Maggs.

Foreword by John N. Hazard, London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press, 186–199.

Pashukanis, Evgenyi (1980): »The Marxist Theory of State and Law«, in: Piers Beirne/Robert Sharlet (Ed.), *Pashukanis: Selected Writings on Marxism and Law.* Translated by Peter B. Maggs. Foreword by John N. Hazard, London/New York/Toronto/Sydney/San Francisco: Academic Press, 273–302.

Paul, Wolf (1972): »Das Programm marxistischer Rechtstheorie – ein kritischer Rekonstruktionsversuch«, in: Norbert Reich (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Fischer, 201–235.

Paul, Wolf (1988): »Die zwei Gesichter der marxistischen Rechtstheorie«, in: Arthur Kaufman (Hg.), *Rechtsstaat und Menschenwürde. Festschrift für Werner Maihofer zum 70. Geburtstag*, Frankfurt am Main: Klostermann, 329–354.

Perels, Joachim (1969): »Rezension von E. Paschukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus«, *Kritische Justiz* 1969, 321–322.

Pistor, Katharina (2020): *Der Code des Kapitals. Wie das Recht Reichtum und Ungleichheit schafft*, Berlin: Suhrkamp.

Platon (2007): *Euthyphron*. Übersetzt und Herausgegeben von Otto Leggewie, Stuttgart: Reclam.

Polanyi, Karl (1973): *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Polanyi, Karl (2001): *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.

Pöschl, Magdalena (2008): *Gleichheit vor dem Gesetz*, Wien: Springer.

Postone, Moishe (2003): *Zeit, Arbeit und die gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx*. Übersetzung aus dem Amerikanischen von Christoph Seidler, Wolfgang Kukulies, Petra Haarmann, Norbert Trenkle und Manfred Dahlmann, Freiburg: Ça Ira.

Poulantzas, Nicos (1972): »Aus Anlass der marxistischen Rechtstheorie«, in: Norbert Reich (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*. Übersetzung aus dem Französischen, Frankfurt am Main: Fischer, 181–199.

Quante, Michael/David P. Schweikard (Hg.): *Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: J.B. Metzler.

Radbruch, Gustav (1930): »Rezension von E. Paschukanis, Allgemeine Rechtslehre und Marxismus«, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1930/64, 617–620.

Radermacher, Hans (1971): »Hegel und der Positivismus«, in: Oskar Negt (Hg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels,* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 98–126.

Rappoport, Anatol (1927 (1972)): »Die marxistische Rechtsauffassung«, in: Norbert Reich (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Fischer, 143–167.

Razumowski, I. (1925 (1972)): »Das Lehrgebäude der marxistischen Rechtstheorie«, in: Norbert Reich (Hg.), *Marxistische und sozialistische*

Rechtstheorie. Übersetzung aus dem Russischen, Frankfurt am Main: Fischer, 93–106.

Reich, Norbert (1971): »Oktoberrevolution und Recht«, *Kritische Justiz* 1971, 133–147.

Reich, Norbert (1972): »Marxistische Rechtstheorie zwischen Revolution und Stalinismus«, *Kritische Justiz* 1972, 154–162.

Reich, Norbert (1972): »Marxistische und sozialistische Rechtstheorie – Subjekt und Objekt von Wissenschaft«, in: ders. (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Fischer, 7–18.

Reich, Norbert (1978): »Hans Kelsen und Eugen Paschukanis«, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Symposion, abgehalten am 9. Und 10. Mai 1975 im Kleinen Festsaal des Bundesministeriums für Justiz, Wien: Manz, 19–35.

Reich, Norbert (2001): »Pašukanis, Evgenij Bronislavovič«, in: Michael Stolleis (Hg.), *Juristen. Ein biographisches Lexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München: C.H. Beck, 487–489.

Reitter, Karl (2011): *Prozesse der Befreiung. Marx, Spinoza und die Bedingungen eines freien Gemeinwesens,* Wien: Westfälisches Dampfboot.

Reitter, Karl (Hg.): *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum.

Reitter, Karl (2015): »Rubin, Backhaus und in Anschluss Heinrich – Wegbereiter der Neuen Marx-Lektüre. Oder: was mit dem Vorwurf des »Naturalismus« an die Adresse von Marx eigentlich transportiert wird«, in: Karl Reitter (Hg.), *Karl Marx. Philosoph der Befreiung oder Theoretiker des Kapitals? Zur Kritik der »Neuen Marx Lektüre«*, Wien: Mandelbaum, 119–152.

Reitter, Karl (2018): *Heinz Steinert und die Widerständigkeit seines Denkens*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Reitter, Karl (2002): »Der Begriff der ›abstrakten Arbeit‹«, *grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte* 2002/1, http://www.grundrisse.net/grundrisse01/1abstrakte_arbeit.htm (Zugriff: 17.04.2022).

Reitter, Karl (2008): »Kritik als Überwindung der Donquichoterie. Zur Entfaltung der Kritik bei Marx«, *transversal texts* 2008/04, http://eipcp.net/transversal/0808/reitter/de/ (Zugriff: 17.04.2022).

Resch, Christine/Steinert, Heinz (2011): *Kapitalismus: Porträt einer Produktionsweise*, Münster: Westfälisches Dampfboot.

Röhrig, Rolf (2009): *Moral II*, https://www.youtube.com/watch?v=foJ8ErfKiJo (Zugriff: 17.04.2022).

Römer, Peter (1978): »Der Zwangscharakter des Rechts in der Rechtslehre Hans Kelsens und in der marxistischen Rechtstheorie«, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Symposion, abgehalten am 9. und 10. Mai 1975 im Kleinen Festsaal des Bundesministeriums für Justiz, Wien: Manz, 147–160.

Römer, Peter (1982): »Die Kritik Hans Kelsens an der juristischen Eigentumsideologie«, in: Werner Krawietz/Ernst Topitsch/Peter Koller (Hg.), *Ideologiekritik und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot.

Rosenbaum, Wolf (1971): »Zum Rechtsbegriff bei Stučka und Pašukanis«, *Kritische Justiz* 1971, 148–165.

Roser, Andreas (2009): *Ordnung und Chaos in Hegels Logik*. Teil 2, Frankfurt am Main/Wien: Peter Lang.

Rottleuthner, Hubert (Hg.): *Probleme der marxistischen Rechtstheorie,* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rubin, Isaak Iljitsch (1973): *Studien zur Marx'schen Werttheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Rubin, Isaak Iljitsch (2010): »Die Marx'sche Theorie des Warenfetischismus«, in: Devi Dumbadze/Ingo Elbe/Sven Ellmers (Hg.), *Kritik der politischen Philosophie. Eigentum, Gesellschafsvertrag, Staat II,* Münster: Westfälisches Dampfboot, 218–271.

Sartre, Jean-Paul (1944 (2010)): *Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt*. Neuübersetzung aus dem Französischen von Traugott König, Hamburg: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (2014): »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-1948*. Hg. v. Vincent von Wroblewsky, Übersetzung aus dem Französischen von Werner Bökenkamp et al, Hamburg: Rowohlt, 145–192.

Savigny, Friedrich Carl von (1840 (2019)): *System des heutigen römischen Rechts.* Band 1. Herausgegeben von Otto Ludwig Heuser, Berlin/Boston: De Gruyter.

Scheit, Gerhard (2015): »Kelsen für Anarchisten, Schmitt für Sozialdemokraten. Über die Theorien von Daniel Loick und Chantal Mouffe«, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2015/2 (1), 118–138.

Schiller, Hans-Ernst (2017): »Widerspruch und Totalität. Soziale Kategorien und materialistische Dialektik im Kapital von Karl Marx«, *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2017/4 (1–2), 23–48.

Schmitt, Carl (1934 (2006)): Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Berlin: Duncker & Humblot.

Scholz, Roswitha (2011): *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und postmoderne Metamorphosen des Kapitals*, Bad Honnef: Horlemann.

Schwaighofer, Klaus (2017): »§ 104a«, in: Frank Höpfel/Eckart Ratz (Hg.), *Wiener Kommentar zum StGB*, Wien: Manz.

Seifert, Jürgen (1971): »Verrechtlichte Politik und die Dialektik der marxistischen Rechtstheorie«, *Kritische Justiz* 1971, 185–200.

Sohn-Rethel, Alfred (1971): »Warenform und Denkform. Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des »reinen Verstandes««, in: ders., *Warenform und Denkform. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 101–128.

Somek, Alexander (2017): *The Legal Relation. Legal Theory after Legal Positivism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Somek, Alexander (2021): »Liberalism and the Reason of Law«, in: Modern Law Review 2021/84 (2), 394–409.

Somek, Alexander (2021): *Moral als Bosheit*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Stadler, Friedrich (2001): »Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre – Über Familienähnlichkeiten«, in: Clemens Jabloner/Friedrich Stadler (Hg.), *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule*, Wien: Springer, ix–xxi.

Stahl, Titus (2013): *Einführung in die Metaethik*, Stuttgart: Reclam.

Stahl, Titus (2013): »Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins«, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin: Suhrkamp, 228–254.

Stučka, P. I. (1919 (1972)): »Proletarisches Recht«, in: Norbert Reich (Hg.), *Marxistische und sozialistische Rechtstheorie*. Übersetzung aus dem Russischen, Frankfurt am Main: Fischer, 79–85.

Tamás, Gáspár Miklós (2015): *Kommunismus nach 1989. Beiträge zu Klassentheorie, Realsozialismus, Osteuropa*. Herausgegeben und übersetzt von Gerold Wallner, Wien: Mandelbaum.

Tammelo, Ilmar (1984): »Von der reinen zur reineren Rechtslehre«, in: Werner Krawietz/Helmut Schelsky (Hg.), *Rechtssystem und gesellschaftliche Basis bei Hans Kelsen*, Berlin: Duncker & Humblot, 245–252.

Thomas von Aquin (1987): *De ente et essentia. Das Seiende und das Wesen*. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von Franz Leo Beeretz, Stuttgart: Reclam.

Theunissen, Michael (1980): *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegel'schen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Trotzki, Leo (1938): Ihre Moral und unsere, 16. Februar 1938, http://www.marxists.org/deutsch/archiv/trotzki/1938/moral/moral.htm (Zugriff: 17.04.2022).

Tuschling, Burkhard (1976): *Rechtsform und Produktionsverhältnisse. Zur materialistischen Theorie des Rechtsstaates*, Köln/Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.

Uhlig, Daniel (2020): *Das Recht bei Marx und im Materialismus. Eine systematische Darstellung der Thesen materialistischer Rechtstheorien und ihrer Probleme unter Berücksichtigung der wirtschaftstheoretischen und philosophischen Prämissen*, Berlin: Duncker & Humblot, zugl. Diss Bucerius Law School Hamburg 2019.

Vieweg, Klaus (2019): *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, München: C.H. Beck.

Wagner, Heinz (1975): »Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie«, in: *Reine Rechtslehre und marxistische Rechtstheorie*. Symposion, abgehalten am 9. und 10. Mai 1975 im Kleinen Festsaal des Bundesministeriums für Justiz, Wien: Manz, 109–120.

Walloschke, Tanja (2017): »Eugen Paschukanis. Eine biographische Notiz«, in: Eugen Paschukanis, *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Versuch einer Kritik der juristischen Grundbegriffe*, Freiburg/Wien: Ça Ira, 195–204.

Walter, Robert (1992): »Entstehung und Entwicklung des Gedankens der Grundnorm«, in: ders. (Hg.), *Schwerpunkte der Reinen Rechtslehre*, Wien: Manz.

Walter, Robert (1999): »Hans Kelsens Rechtslehre«, in: Horst Dreier/Dietmar Willoweit (Hg.), *Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie, Rechtstheorie und Rechtssoziologie*. Heft 24, Baden-Baden: Nomos.

Walter, Robert (2000): »Nachwort«, in: Hans Kelsen, *Was ist Gerechtigkeit?*, Stuttgart: Reclam, 59–83.

Walter, Robert (2001): »Der Positivismus der Reinen Rechtslehre«, in: Clemens Jabloner/Friedrich Stadler (Hg.), *Logischer Empirismus und Reine Rechtslehre. Beziehungen zwischen dem Wiener Kreis und der Hans Kelsen-Schule*, Wien: Springer, 1–17.

Wesel, Uwe (1980): »Eine Entgegnung. »Periculum in mora. Dépêchez-vous.««, *Kritische Justiz* 1980/13 (1), 52–57.

Wood, Allen W. (1986): »Marx' Immoralismus«, in: Emil Angehrn/Georg Lohmann (Hg.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein: Hain bei Athenäum, 19–35.

Zeidler, Kurt (2016): *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Wien: Ferstl & Perz.

Zinn, Karl Georg/Karl-Siegbert Rehberg (1977): »Die Marx'sche Werttheorie als Basistheorie interdependenter Verteilungsstrukturen im Kapitalismus«, *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 1977/5–6, 396–427.

Žižek, Slavoj (1997): »Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism«, in: *New Left Review* 1997/225 (1), 28–51.

Žižek, Slavoj (1998): *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien: Passagen.

Žižek, Slavoj (2001): *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2016): *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*. Übersetzung aus dem Englischen von Frank Born, Berlin: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj: *Repeating Lenin*, https://www.lacan.com/replenin.htm (Zugriff: 17.04.2022).

Sachregister